D. J. O'Connor
comp.

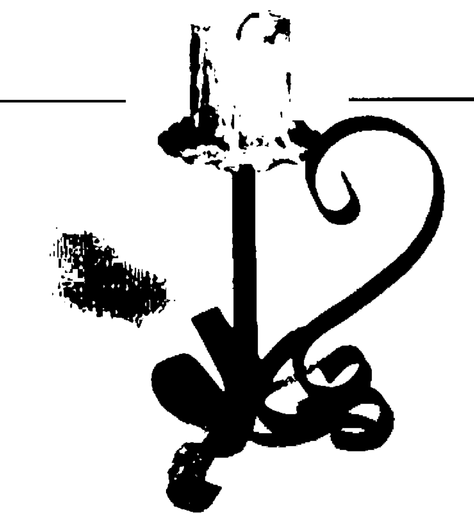
HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

II

LA FILOSOFIA EN LA EDAD MEDIA Y LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO MODERNO



PAIDOS STUDIO



D. J. O'Connor HISTORIA CRITICA DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL II

32 PS

Una nueva concepción de la historia de la filosofía. Los conceptos y teorías de los más grandes [illegible]res, expuestos, criticados y evaluados a la luz del conocimiento contemporáneo, en una obra notable por su claridad, amplitud y profundidad.

En el presente Tomo II se examinan las doctrinas de Agustín, Tomás de Aquino, Guillermo de Occam y Francis Bacon.

Tomo I	LA FILOSOFIA EN LA ANTIGÜEDAD
Tomo II	LA FILOSOFIA EN LA EDAD MEDIA Y LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO MODERNO
Tomo III	RACIONALISMO, ILUMINISMO Y MATERIALISMO EN LOS SIGLOS XVII Y XVIII
Tomo IV	EL EMPIRISMO INGLES
Tomo V	KANT. HEGEL. SCHOPENHAUER. NIETZSCHE
Tomo VI	EMPIRISMO, IDEALISMO, PRAGMATISMO Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX
Tomo VII	LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA



PAIDOS

PAIDOS STUDIO

Títulos publicados:

1. W. Reich - *Análisis del carácter*
2. E. Fromm - *Humanismo socialista*
3. R. D. Laing - *El cuestionamiento de la familia*
4. E. Fromm - *¿Podrá sobrevivir el hombre?*
5. E. Chinoy - *Introducción a la sociología*
6. V. Klein - *El carácter femenino*
7. E. Fromm - *El arte de amar*
8. E. Fromm - *El miedo a la libertad*
9. M. Schur - *Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra, I*
10. M. Schur - *Sigmund Freud. Enfermedad y muerte en su vida y en su obra, II*
11. E. Willems - *El valor humano de la educación musical*
12. C. G. Jung y R. Wilhelm - *El secreto de la flor de oro*
13. O. Rank - *El mito del nacimiento del héroe*
14. E. Fromm - *La condición humana actual*
15. K. Horney - *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*
16. E. Fromm - *Y seréis como dioses*
17. C. G. Jung - *Psicología y religión*
18. K. Friedlander - *Psicoanálisis de la delincuencia juvenil*
19. E. Fromm - *El dogma de Cristo*
20. D. Riesman y otros - *La muchedumbre solitaria*
21. O. Rank - *El trauma del nacimiento*
22. J. L. Austin - *Cómo hacer cosas con palabras*
23. E. Bentley - *La vida del drama*
24. M. Reuchlin - *Historia de la psicología*
25. F. Künkel y R. E. Dickerson - *La formación del carácter*
26. J. B. Rhine - *El nuevo mundo de la mente*
27. E. Fromm - *La crisis del psicoanálisis*
28. A. Montagu y F. Matson - *El contacto humano*
29. P. L. Assoun - *Freud. La filosofía y los filósofos*
30. O. Masotta - *La historieta en el mundo moderno*
31. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental, I (La filosofía en la antigüedad)*
32. D. J. O'Connor - *Historia crítica de la filosofía occidental, II (La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno)*

D. J. O'Connor
compilador

HISTORIA CRITICA
DE LA FILOSOFIA OCCIDENTAL

II – *La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno*



Barcelona
Buenos Aires

Título original: *A Critical History of Western Philosophy*
Capítulos V, VI, VII y VIII

Publicado en inglés por The Free Press of Glencoe,
The Macmillan Company, Nueva York

Traducción de Néstor Míguez

Cubierta de Julio Vivas

1.ª reimpresión en España, 1983

© 1964 by The Free Press of Glencoe

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós, SAICF;
Defensa, 599; Buenos Aires.

© de esta edición,
Ediciones Paidós Ibérica, S. A.;
Mariano Cubí, 92; Barcelona-21.

ISBN: 84-7509-238-1 (tomo II)
ISBN: 84-7509-181-4 (obra completa)

Depósito legal: B-34.163/1983

Impreso en Romanyá/Valls;
Verdaguer, 1; Capellades (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

I. Agustín 9

R. A. Markus
Universidad de Liverpool

II. Tomás de Aquino 71

Knut Tranøy
Universidad de Bergen

III. Guillermo de Occam 157

Ruth L. Saw
Birkbeck College, Londres

IV. Francis Bacon 211

Mary B. Hesse
Universidad de Cambridge

I

AGUSTÍN

Por R. A. MARKUS

AURELIUS AUGUSTINUS nació en el año 354 en Tagaste, en lo que es actualmente Argelia. Completó su educación en el norte de África y terminó sus estudios superiores en Cartago, que era capital del África romana. Fue educado según las normas corrientes en la antigüedad tardía. Su educación fue en un principio literaria y retórica. Poco después de completar sus estudios elementales inició la carrera de maestro, el primero en su ciudad natal, y luego ocupó la cátedra de retórica en Cartago. Después de enseñar allí durante algunos años, se trasladó a Roma y, finalmente, a Milán para ocupar otra cátedra municipal de retórica. Interrumpió esta carrera secular sumamente exitosa con su conversión al cristianismo en 386.

La preocupación de Agustín por la búsqueda de la verdad y la sabiduría fue despertada por su lectura de una obra de Cicerón, *Hortensius*, hoy perdida. Por esa época, no podía hallar satisfactorio reposo intelectual en el cristianismo profesado por su madre, Mónica, y dio su adhesión a la secta de los maniqueos, forma popular y difundida del gnosticismo dualista. Su insatisfacción con las doctrinas de esta secta se hizo cada vez más aguda y llevó a Agustín a desilusionarse de ella. Después de unos pocos años de haber roto con la misma, conoció a Ambrosio, obispo de Milán, estudió algunas obras de la filosofía neoplatónica y dio con la interpretación cristiana en boga de las doctrinas neoplatónicas. La decisión de entrar en la iglesia y renunciar al mundo puso fin a su estado de agitación mental.

Después de volver al norte de África, fundó una especie de comunidad monástica con algunos de sus amigos; pero a poco más de dos años de esto, su reclusión terminó bruscamente con su ordenación sacerdotal como resultado de la presión popular. Tuvo entonces que ayudar al anciano obispo de Hipona, Valerio, en sus deberes episcopales y, particularmente, en la prédica. Pos-

teriormente sucedió a Valerio en la sede de Hipona. Se las ingenió para combinar las obligaciones de una sede activa con una vida de observancia monástica (vivía con su clero en una comunidad organizada de acuerdo con un patrón monástico), viajando y predicando continuamente, y escribiendo una copiosa correspondencia y una gran cantidad de obras de carácter variado. Entre éstas, figura una serie de diálogos de época temprana sobre temas filosóficos, obras de exposición doctrinaria —la mayor de las cuales es *De Trinitate*—, comentarios sobre las Escrituras y obras de polémica teológica. *De Civitate Dei*, su respuesta a quienes atribuían al cristianismo los males del Imperio Romano desde el abandono de los viejos dioses, es una evaluación en gran escala de la cultura pagana y contiene el pensamiento de su madurez sobre la historia. La más importante de sus obras, las *Confesiones*, es una descripción de su peregrinaje espiritual y suministra el armazón indispensable para todo estudio de su pensamiento.

Agustín murió en el año 430, en momentos en que los vándalos se acercaban a su ciudad episcopal, veinte años después de que Roma cayera ante los visigodos conducidos por Alarico. Fue un producto de la civilización romana, cuyo derrumbe final contempló durante su vida, y su obra contribuyó en gran medida a moldear la civilización que iba a emerger de las ruinas.

AGUSTÍN Y LA FILOSOFÍA

EN UNA de sus obras polémicas, Agustín pregunta: "¿Puede el paganismo producir alguna filosofía mejor que nuestra filosofía cristiana, la única verdadera, si por esa palabra entendemos la búsqueda y el amor de la sabiduría?" [1]. Es cierto que no habla a menudo de una "filosofía cristiana"; pero el hecho de que pueda hacerlo, aunque sea ocasionalmente, revela una rareza terminológica, para nuestros oídos modernos, en su concepción de *philosophia*. En nuestro uso moderno, "filosofía", cualquiera sea la manera como nos plazca caracterizar más detalladamente esta actividad, designa una actividad intelectual, un esfuerzo de comprensión y de análisis, una

[1] *Contra Julianum*, IV, 14, 72.

labor de la mente racional del hombre. Ponerla en una relación tan estrecha con la religión, con la fe en una revelación divina y toda una manera de vivir, tal como lo sugiere la expresión "filosofía cristiana", sólo es posible sobre la base de una de dos suposiciones: o bien, 1) el cristianismo es identificable con un conjunto de posiciones intelectuales de un tipo que podemos llamar, en algún sentido, "filosóficas", o bien 2), si no es posible identificar de tal modo el cristianismo con la actividad intelectual, en todo caso está vinculado con alguna forma especial de esta actividad intelectual, algún conjunto especial de posiciones intelectuales que permite hablar con sentido de una "filosofía cristiana". Ahora bien, no necesitamos considerar la primera de estas suposiciones, ya que nunca se ha sostenido una forma tan extrema de intelectualismo cristiano. La dificultad con la segunda suposición es primero de carácter empírico, histórico: si existe tal "filosofía cristiana", ¿cómo es posible que los pensadores cristianos hayan podido combinar su cristianismo con puntos de vista filosóficos tan variados, como ha sucedido de hecho en el curso de la historia? Además, pocos cristianos admitirían que su fe sólo es compatible con una posición filosófica particular. En el sentido moderno de la palabra "filosofía", pues, no tiene sentido hablar de una "filosofía cristiana", y debemos indagar qué quería decir Agustín cuando utilizaba esa expresión y cuál era la concepción subyacente de "filosofía" que encerraba. En la obra de la cual hemos tomado el pasaje citado, Agustín remite a sus adversarios al diálogo perdido de Cicerón, *Hortensius.* Fue la lectura de está obra, a la edad de 19 años, como nos cuenta en sus *Confesiones* [2], lo que provocó en él una conmoción mental que lo llevó a dar una nueva dirección a su espíritu y a sus deseos. Esta "conversión" lanzó a Agustín a su larga y tortuosa búsqueda de la sabiduría. Pero esta sa-

[2] *Confesiones* (que en lo sucesivo abreviaremos *Conf.*), III, 4, 7; VII, 7, 17.

biduría no era puramente teórica. Al igual que sus contemporáneos, Agustín la concibe como abarcando todo lo que es de interés supremo para el hombre. No sólo se refiere a cuestiones acerca del universo físico, acerca de la naturaleza y la conducta del hombre y acerca de los dioses o de Dios, sino que señala a los hombres el camino hacia la felicidad. "El hombre no tiene ninguna razón para filosofar como no sea alcanzar la felicidad" (*ut beatus sit*) [3]. Según el manual de Varrón, citado por Agustín [4], éste había sido el objetivo y el propósito de todas las diferentes escuelas filosóficas. Todas coincidían en cuanto al fin y el propósito últimos, pero diferían en los medios que propugnaban para alcanzarlo. Así, Varrón había distinguido doscientas ochenta y ocho posiciones filosóficas diferentes —reales o posibles— según las diversas respuestas dadas a la pregunta de cómo puede alcanzarse la felicidad. La búsqueda de la felicidad suponía la búsqueda del conocimiento, pues para lograr la felicidad, no sólo es necesario saber dónde se la puede encontrar, sino también cómo se la puede alcanzar. Pero esta búsqueda de conocimiento sólo es un elemento de la búsqueda de la sabiduría en la *philosophia*, tal como la entienden Agustín y sus contemporáneos. Así, la razón de fondo por la cual Agustín rechazó el escepticismo de la Segunda Academia (en la cual lo había introducido la obra de Cicerón) fue precisamente porque, en su opinión, lo desesperaba de alcanzar la felicidad. Sostenía que las cuestiones fundamentales —de cuya respuesta dependía el camino hacia la felicidad— no tenían respuesta alguna.

No nos ocuparemos aquí de la evolución intelectual de Agustín, por lo cual podemos dejar de lado el discutido problema de su conversión al cristianismo. Después de su conversión, Agustín aceptó el cristianismo como único camino hacia la felicidad y, por lo tanto, como la

[3] *De civitate Dei* (que abreviaremos *De civ. Dei*), XIX, 1, 3.
[4] Idem, XIX, 1, 1-2.

única "filosofía" verdadera. Pero es importante comprender que lo que da validez a esta pretensión, ante los ojos de Agustín, es precisamente lo que nosotros excluiríamos totalmente del ámbito de la filosofía. Según Agustín, lo que distingue al cristianismo de la enseñanza de los filósofos que él conoce, sobre todo de los neoplatónicos, no es una diferencia en sus concepciones acerca del mundo, del hombre y hasta de Dios; Agustín está muy dispuesto a ver ideas cristianas en la filosofía neoplatónica, y piensa sin ninguna duda que el neoplatonismo y el cristianismo convergen en lo que concierne a sus respectivas *Weltanschauungen*; cuando en las *Confesiones*, rastrea las etapas de este pasaje del neoplatonismo al cristianismo, pretende haber hallado en las obras de los filósofos neoplatónicos, si bien enunciados "de maneras diferentes y múltiples", concepciones acerca del mundo, acerca de Dios (hasta acerca de la Trinidad) y acerca del alma humana que son idénticas a las de la enseñanza cristiana. Lo que no encuentra en las obras de los filósofos, según su propia declaración, es mención o sugerencia alguna de la encarnación de Jesucristo o de su vida, su muerte y su resurrección; en pocas palabras, de los sucesos que constituyen para él, como para la iglesia cristiana, el núcleo del mensaje de la iglesia acerca de la redención del hombre [5]. En estos sucesos, así como en los sucesos vinculados con ellos y que conducen a ellos, Dios ha forjado sus poderosas obras mediante las cuales le place salvar a los hombres; y es en ellos donde se centra la fe de la iglesia y los que constituyen la plataforma de Agustín después de su conversión.

Ese es, pues, el núcleo esencial de la creencia cristiana y la diferencia esencial que separa las enseñanzas de la iglesia de las de los filósofos. Pero la diferencia no reside en el ámbito de la teoría, la especulación o la reflexión, sino en el ámbito de la historia. Tal como sostiene Agustín, esas creencias caen fuera del reino del método

[5] *Conf.*, VII, 8, 12-9, 15.

abstracto y general adecuado para el pensamiento filosófico [6]. Éste se ocupa de la verdad intemporal, mientras que los temas básicos de la fe cristiana, como la resurrección, pertenecen a un reino en el que la indagación filosófica está fuera de lugar: al "curso de las cosas cambiantes y la trama de la historia temporal" [7]. Pero lo que caía fuera del alcance de la filosofía era vital para la "filosofía cristiana". Aunque compartía lo que Agustín consideraba preocupación de toda filosofía, la preocupación por la bienaventuranza [8], la "filosofía cristiana" difería de otras visiones del camino hacia ella en que sólo admitía el indicado por Cristo el Salvador [9].

Para resumir, pues, Agustín puede hablar de una "filosofía cristiana" sin experimentar para nada la rareza que tiene tal expresión para oídos modernos, porque él ve en el cristianismo un camino —único en sí mismo y, reconocidamente, muy diferente de los pintados por los filósofos— hacia la bienaventuranza, fin y objeto de toda indagación filosófica. Ahora estamos en condiciones de examinar de manera más precisa cómo concebía Agustín la importancia de lo que *nosotros* llamaríamos filosofía para su "filosofía cristiana".

En la medida en que Agustín consideraba la beatitud como el objeto de toda actividad filosófica, podría parecer que después de su conversión la reflexión filosófica ya no tenía cabida en su mundo mental. En la fe y la práctica cristianas había hallado el único camino —totalmente suficiente— hacia la beatitud; entonces, podemos preguntarnos, "¿qué necesidad había de realizar un ulterior esfuerzo de reflexión y especulación?" ¿No existía, más bien, el peligro de que un sostenido interés por el pensamiento filosófico —y para Agustín esto significaba pensamiento de un tinte neoplatónico, en particular— apartara la mente del camino verdadero reve-

[6] *De Trinitate* (que abreviaremos *De Trin.*), IV, 16, 21.
[7] Idem.
[8] *Sermo* 150, 3, 4.
[9] *Conf.*, VII, 20, 26.

lado por Dios? Y aunque no la extraviara —porque Agustín estaba convencido de que mucho de lo mejor de la filosofía griega había anticipado el cristianismo y, por lo tanto, no podía ir contra su enseñanza— aun en este caso, ¿no era, en el mejor de los casos, un lujo superfluo que un cristiano no necesita? Agustín habría respondido con un "no" a tales preguntas. El neoplatonismo le había servido como preparación para el evangelio al liberarlo de su materialismo anterior, y durante toda su vida continuó utilizando modos de pensamiento que había aprendido en fuentes neoplatónicas (y otras). A veces, los profundizó y los desarrolló de maneras peculiares y que más adelante consideraremos. ¿En qué contribuyó a la "filosofía cristiana" la reflexión de este tipo, y cómo se relacionaba con la fe en el centro de esta "filosofía"? La posesión de una mente racional es lo que distingue al hombre de las bestias [10]; las actividades propias de la mente, pues, son distintivas y esencialmente humanas. La observación, la memoria, el lenguaje, la vida social ordenada, las habilidades técnicas, las artes creadoras y los poderes de pensamiento y razonamiento son algunos de los modos más característicos del funcionamiento de la mente [11]. El más elevado de ellos es el poder de pensamiento y de juicio, porque éste regula el ejercicio de todas las otras funciones distintivamente humanas. Ahora bien, aunque todas las tendencias y todos los impulsos humanos buscan su satisfacción, la beatitud consiste en su satisfacción equilibrada de acuerdo con el orden de la razón [12]. En el estado de beatitud, pues, se satisfacen todas las facultades del hombre, pero la beatitud consiste sobre todo en la completa satisfacción de las facultades racionales del hombre. Se realizan en ella su búsqueda del conocimiento y la comprensión; la sabidu-

[10] *De Trin.*, XII, 2, 2.

[11] *De quantitate animae* (que abreviaremos *De quant. an.*), 33, 72.

[12] *De Trin.*, XIII, 5, 8; *De Genesi contra Manichaeos* (que abreviaremos *De Gen. c. Man.*), I, 20, 31.

ría humana se completa con la visión de la verdad que pertenece a la esencia de la beatitud [13].

No nos ocuparemos por el momento de las ideas de Agustín sobre los elementos volitivos del estado de beatitud ni del proceso de su realización; por lo tanto, no necesitamos considerar sus ideas sobre el amor como elemento tanto de la beatitud como de la lucha del hombre por alcanzarla. Todo lo que debemos destacar en esta etapa es su insistencia en el carácter radicalmente intelectual de esta autorrealización completa del hombre a la que llama beatitud. En la medida en que este objetivo de la vida humana es una autorrealización intelectual, el progreso hacia tal fin es un progreso en el conocimiento y en la comprensión. La vida feliz reside en la sabiduría, y su búsqueda es inevitablemente una búsqueda de sabiduría, *philosophia*, que incluye un aumento de la captación y la comprensión.

No podemos identificar esta búsqueda de la sabiduría (*philosophia*) con la "filosofía" tal como nosotros la entendemos. Ya hemos señalado que, tanto para Agustín, como para sus contemporáneos, *philosophia* era una actividad con un propósito mucho más práctico que el que le daríamos nosotros: su propósito era permitir a los hombres hallar la felicidad. Esto es cierto a pesar de que para Agustín esta felicidad tenga una cualidad profundamente intelectual, ya que su sustancia es la contemplación de la verdad frente a frente en la visión de Dios. Hemos visto que una *philosophia* cristiana, tal como la concebia Agustín, era una tarea aun menos puramente teórica que otros tipos de *philosophia*, pues la diferencia esencial entre ella y todas las variadas escuelas de la filosofía antigua residía en que se basaba en una revelación histórica de la acción divina. Esta revelación era considerada primordialmente, no como un cuerpo de enseñanza, sino como un registro de lo que Dios había hecho; el re-

[13] *De libero arbitrio* (que abreviaremos *De lib. arb.*), II, 13, 35-36; *De quant. an.*, 33, 76. *De moribus ecclesiae* (que abreviaremos *De mor. eccl.*), I, 25, 47.

gistro de estos hechos estaba contenido en la Biblia, mientras que los credos de la iglesia contenían una especie de resumen de este registro. Hemos visto que la noción contemporánea de *philosophia* podía acomodar fácilmente esta revelación dentro de su ámbito, a pesar del abismo que separaba a las distintas categorías del pensamiento griego de la fe cristiana. Dentro de los términos de esta noción de *philosophia* no había cabida para la distinción que haríamos nosotros entre lo que es revelación, basada en la fe, y lo que se conoce por la razón. Como consecuencia de esto, el ámbito de la *philosophia* de Agustín une lo que nosotros llamaríamos "filosofía" y "teología", respectivamente. Pero tal era el ideal intelectualista de la enseñanza agustiniana, que la razón desempeñaba un papel indispensable en la edificación de esta *philosophia* cristiana.

La razón por la cual, para Agustín, la fe sola no podía desempeñar la función de una "filosofía cristiana" era el carácter incompleto y rudimentario de la fe. Creer, según la definición de Agustín, es "pensar con asentimiento"[14]. Es un asentimiento a algo que no tiene plena claridad racional, que carece de pruebas que den a este asentimiento un carácter plenamente intelectual. A este respecto, la creencia contrasta, por ejemplo, con el asentimiento dado a la conclusión de una inferencia lógica implicada por sus premisas o a un enunciado descriptivo sustentado por pruebas visibles y tangibles. Creer es asentir a algo sobre la autoridad de alguna otra cosa, sobre la base de que se acepta previamente esta autoridad por considerársela competente en la esfera atinente al caso. Como tal, la creencia carece de la claridad y coherencia racionales de los enunciados basados en la prueba de los hechos o en inferencias realizadas a partir de otros enunciados. Esto es especialmente cierto de los enunciados de la fe cristiana, porque no hay ningún método humano de establecer su verdad independientemente de

[14] *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5.

la revelación divina ni hay en ellos un inherente poder de convicción racional; hay cierta opacidad en la manera como presentan su objeto a la mente: "Pues vemos oscuramente como a través de un vidrio" [15]. La adhesión al contenido de esta fe conduce a la mente a la visión plena y clara que se revelará solamente en la vida de beatitud.

La función de la fe, en la "filosofía cristiana" de Agustín, es simplemente servir como comienzo, para poner a uno en marcha, por así decir, en el camino correcto de la búsqueda de la comprensión. La fe solamente es el primer paso, el que dirige la mente en la dirección correcta y le extiende la recompensa prometida, la de la plena comprensión, que es el objetivo buscado. De aquí la monótona insistencia en toda la obra de Agustín, desde su conversión al cristianismo hasta su muerte, en la necesidad de la fe antes de iniciar la búsqueda de la comprensión. Podemos ver en esta insistencia una formulación teórica de su propio drama personal. (Esto es cierto de mucho de lo que es más característico del pensamiento agustiniano.) La fe, para él, es siempre el requisito necesario para una correcta comprensión. Es el punto de partida de todo progreso en la comprensión y la puerta de entrada a la verdad: "La comprensión es la recompensa de la fe. Por lo tanto, no tratéis de comprender para poder creer, sino de creer para poder comprender" [16]. Esta prescripción reiterada a menudo y basada en un versículo de Isaías (6, 9), tal como él lo leía en la versión latina, *nisi credideritis non intelligetis*, recibió su formulación más cabal en la carta 120, dirigida a Consencio, donde las relaciones entre la fe y la razón son analizadas de manera más completa y sistemática, quizá, que en ninguna otra parte de las obras de Agustín.

Así, para Agustín, la fe es anterior a la razón, en el sentido de que sin fe la razón es impotente para alcanzar su objeto: la felicidad. Pero también es inferior a

[15] Corintios I, 13, 12.
[16] *In Iohannis Evangelium tractatus*, XXIX, 6.

la razón en cuanto la fe es un asentimiento ciego, mientras que la comprensión racional es una especie de visión, una captación intelectual que penetra en la naturaleza de su objeto de una manera que se le niega a la mera fe. Por ende, contentarse con la *mera* fe equivalía, para Agustín, a una decisiva mutilación de la racionalidad humana. La fe misma es un acto de racionalidad, aunque rudimentario; de ningún modo debe servir como barrera para el pleno ejercicio de la razón ni como pretexto para repudiarla [17]. Por el contrario, la fe requiere la labor de la comprensión para pemitirle alcanzar su plena estatura humana.

Con el fin de llevar a cabo este proceso de crecimiento intelectual, es necesario utilizar todos los recursos de la mente humana en la tarea de tratar de comprender aquello que se cree. En su obra *De doctrina Christiana*, Agustín esboza un programa de cultura cristiana en el cual todas las diversas ramas de la ciencia y el saber deben ser utilizadas para sustentar los datos de la fe cristiana, tal como está contenida en las "Escrituras". Todos los estudios humanos deben otorgar su contribución al cristiano para ayudarle a comprender aquello en lo cual cree. Buena parte de esta labor, tal como la llevó a cabo Agustín, es algo ingenua y se halla circunscrita, ciertamente, por las limitaciones de la cultura literaria y retórica que compartía con sus contemporáneos. Pero, en principio, le permitió a Agustín afirmar que la filosofía desempeña un papel importante en el intento por lograr una comprensión más profunda del contenido de la fe. Junto con las otras disciplinas humanas, pertenece al equipo mental con el cual tratamos de captar y penetrar en la verdad revelada por Dios.

Ahora bien, no debemos considerar tal actividad como filosófica, ciertamente. Podemos considerarla como "teología", si admitimos la legitimidad de utilizar análisis

[17] *Epistola* 120, 3; *De Ordine* (que abreviaremos *De ord.*), II, 9, 26.

y conceptos filosóficos dentro del ordenamiento de la fe, con vistas a convertir con su ayuda la mera fe en un sistema intelectualmente elaborado. Pero sean cuales fueren nuestras ideas acerca de tal "uso" del pensamiento filosófico, sólo en tal contexto y utilizada con tal propósito podemos hallar "filosofía" en los escritos de Agustín. Éste no es un "filósofo" en ningún sentido que se aproxime al que damos actualmente a este término. No se interesa en lo que *nosotros* llamamos filosofía, por sí misma. Él es un teólogo de cabo a rabo, que se ocupa de tratar de comprender lo que cree que es la revelación de Dios. En el curso de su búsqueda de comprensión teológica, utiliza las disciplinas humanas que necesita, entre las cuales la filosofía ocupa un lugar destacado. Ejemplos típicos de la manera como Agustín utiliza los procedimientos filosóficos en el curso de su labor teológica son sus apelaciones a las *Categorías* de Aristóteles en su discusión sobre la sustancia y la relación en el contexto de la teología trinitaria, sus investigaciones del conocimiento y la psicología humanos con vistas a discernir en el hombre una imagen del Dios trino y uno, o su análisis del tiempo dirigido a evitar alguna de las contradicciones a las cuales puede conducir fácilmente la teología de la creación. Todos estos ejemplos muestran que el interés y el propósito verdaderos de Agustín son teológicos. Para examinar su filosofía, pues, será necesario separar de su contexto aquello que, para nosotros, es reconociblemente filosófico en su obra. Al hacerlo, inevitablemente daremos una imagen errónea de las verdaderas preocupaciones de Agustín, ya que pondremos énfasis en lo que él habría considerado como perteneciente a la esfera de los medios y las técnicas, a la par que dejaremos de lado el propósito para el cual los utilizaba.

La originalidad de Agustín reside, fundamentalmente, en la manera de aplicar a su labor teológica las técnicas filosóficas heredadas, sobre todo las de inspiración platónica. El centro de sus intereses y el centro de gravedad de su obra están en el ámbito de la teología. Esto

puede explicar el hecho de que, a menudo, no cuestiona el equipo filosófico que utiliza tan radicalmente como cabría esperar. Como veremos, frecuentemente nos queda la impresión de que, en última instancia, las ideas filosóficas que sostiene a menudo son aceptadas por él sin un examen serio, sin razones adecuadas y, por lo común, simplemente debido a su carácter platónico. Estaba más interesado en las visiones de la revelación bíblica que permitían alcanzar, que en la cuestión de si estaban sustentadas por elementos de juicio satisfactorios y por la reflexión. Pero su saber filosófico, aunque de inspiración platónica, no es simplemente el de Platón ni el de cualquier neoplatónico. En sus manos, sufre modificaciones, a veces bastante grandes, y buena parte de él es el producto de su propia reflexión. Vale la pena, pues, separar el equipo filosófico agustiniano de su contexto y examinar algunos de sus caracteres salientes, al menos, independientemente de la teología a la cual siempre sirve en la obra de Agustín.

EL CONOCIMIENTO HUMANO

La reflexión de Agustín sobre el conocimiento parte de su tentativa por responder a los filósofos que, para él negaban su posibilidad, aquellos a quienes llama los "académicos". Sus primeros escritos están impregnados de esta preocupación, y las ideas que expone en él permanecen constantemente en su reflexión. No podemos aquí examinar con algún detalle sus argumentos en respuesta a esa posición. Básicamente, afirman que hay certezas inmediatas que ninguna duda puede impugnar. Así, por engañados que estemos en las cosas que pensamos, ciertamente sabemos que estamos vivos [18], que pensamos [19], que somos [20]. Todos estos argumentos parecen muy se-

[18] *De beata vita*, 2, 7.
[19] *Soliloquia* (en la sucesivo abreviado *Solil.*), II, 1, 1.
[20] *De lib. arb.*, II, 3, 7. Son interesantes los acuerdos y las diferencias entre estos tres pasajes últimos.

mejantes al famoso *Cogito ergo sum* de Descartes; pero a diferencia de Descartes, el propósito de Agustín no es hallar una plataforma firme en medio de la duda, para avanzar gradualmente hacia otras verdades seguras. Para Agustín se trata simplemente de ejemplos más que claros de la posibilidad de lograr un conocimiento indudable, lo cual justifica el rechazo del escepticismo. De hecho, no se detiene en estas certezas indudables. Las considera como el centro de círculos de conocimiento que se amplían indefinidamente, si bien quizá disminuyan en certeza a medida que aumenta la distancia con respecto al centro; sin embargo, no son radicalmente diferentes de esas certezas indudables, por lo cual considera que hay buenas razones para aceptarlos como verdaderos, prima facie al menos. Todo aquello de lo cual somos inmediatamente conscientes es cierto. Esta conciencia inmediata incluye nuestra conciencia sensorial en cualquier momento particular, la cual no puede ser falsa a menos que leamos en ella más de lo que realmente contiene. A quien objeta, por ejemplo, que hasta podríamos engañarnos acerca de la existencia de un "mundo", al cual podemos referir —con razón o sin ella— el contenido de lo que percibimos, Agustín se contenta con responder que él llama "el mundo" a lo que se revela en la conciencia [21]. Y aunque podamos equivocarnos en los juicios sugeridos por nuestra conciencia sensorial, por ejemplo, al afirmar que el remo que vemos curvo es realmente curvo, hay muchos juicios de los que no podemos dudar, que son necesariamente verdaderos. Examinaremos más adelante tales juicios. Agustín consideraba que la conciencia sensorial es, en general confiable, ya que siempre es posible someter sus datos a la evaluación crítica de la mente [22].

La reivindicación agustiniana de la posibilidad de ob-

[21] *Contra academicos* (en lo sucesivo abreviado *c. Acad.*), III, 11, 24-25.

[22] Sobre todo esto, cf. *de Trin.*, XV, 12, 21 y X, 10, 13-14.

tener un conocimiento confiable se realiza en dos frentes, según *la distinción fundamental que establece entre dos* tipos de objetos con sus correspondientes tipos diversos de conocimiento: "Hay conocimiento de dos clases de cosas; de aquellas que la mente percibe a través de los sentidos corporales, y de las que percibe por sí misma" [23]. La primera clase incluye los objetos de los cinco sentidos, es decir, el mundo material. La segunda clase es el mundo inteligible, al que la mente conoce independientemente de la experiencia sensorial. Entre los objetos de este segundo modo de conocimiento figura la mente misma, que se conoce a sí misma —según Agustín— sin la mediación de ninguna experiencia sensorial. El examen que realiza Agustín del autoconocimiento incluye algunas de sus ideas más originales y penetrantes, pero nos llevaría demasiado lejos tan sólo resumirlas. Sus aspectos principales se hallan bien expuestos en los Libros IX, X y XIV de su obra *De Trinitate* [24]; y las *Confesiones*, en conjunto, constituyen un ejercicio en la tarea de lograr el autoconocimiento que él describe [25] como el descubrimiento de sí misma hecho por la mente en el proceso de buscarse, no como un objeto con el cual da de pronto (pues la mente, como el ojo, "no está nunca dentro de su propio campo visual" [26], no obstante lo cual está "totalmente presente para sí misma") [27], sino como el sujeto y agente de su búsqueda intelectual. Aparte de lo que diremos incidentalmente acerca del autoconocimiento cuando describamos las ideas de Agustín relativas a lo que él llama *memoria*, tendremos que abandonar aquí este tema y pasar directamente a sus explicaciones de los dos principales modos de conocimiento que distingue.

[23] *De Trin.*, XV, 12, 21.
[24] Idem, IX, 3, 3; X, 3, 5-10, 14; XIV, 5, 7-6, 8; 10, 13.
[25] Idem.
[26] Idem, XIV, 6, 8.
[27] Idem, X, 4, 6.

CONCIENCIA SENSORIAL E IMAGINACIÓN

Todo conocimiento, para Agustín, es obra del alma. La define como una "sustancia dotada de razón y adecuada para gobernar un cuerpo" [28]. Es digno de mención que, no obstante el dualismo característicamente platónico de su concepción del hombre, Agustín pone tanto énfasis en la unidad sustancial del hombre como se lo permite el marco general de esta concepción. El hombre, para él, está compuesto de cuerpo y alma, y no sería hombre sin alguno de estos constituyentes [29]. Pero aunque el hombre está compuesto por ellos, es uno, si bien Agustín confiesa que no es fácil comprender cómo es posible que dos constituyentes sustanciales se combinen para formar un único todo sustancial. Aunque se confiesa incapaz de resolver este problema, Agustín define al hombre de tal modo que intenta eludir esta dificultad. En efecto, identifica al hombre con uno de los constituyentes, el dominante, pero introduce en la definición de éste una referencia al otro, al constituyente inferior: "El hombre es, hasta donde podemos ver, un alma racional que utiliza un cuerpo mortal y material" [30]. Tanto aquí como en su definición del alma, Agustín incluye una referencia al cuerpo: aunque éste es una sustancia separada, el alma humana está dirigida a él por naturaleza y es incompleta sin él. Aunque su ser es independiente del cuerpo, el alma es esencialmente reguladora en relación a éste. El esquema subyacente es platónico, complicado por el hecho de que, como cristiano, Agustín no podía aceptar en su totalidad el cuadro platónico del alma, que la concebía como exiliada de su verdadero hogar y sujeta en cautiverio dentro de un cuerpo material y temporal.

Las dificultades que plantea esta concepción se ponen

[28] *De quant. an.*, 13, 22.
[29] *De mor. eccl.*, I, 4, 6.
[30] Idem, I, 27, 52.

fuertemente de manifiesto en la explicación agustiniana del tipo inferior de conocimiento, el sensorial. Éste, al igual que todos los tipos de conocimiento, es una función del alma [31]. Mucho de esto se da por establecido al comienzo del prolongado examen del conocimiento sensorial que se realiza en *De Quantitate Animae* [32]. Pero la concepción que tiene Agustín del cuerpo como instrumento *utilizado* por la mente lo lleva a describir el conocimiento sensorial como implicando dos actos. Al apelar a la analogía de la labor de un artesano y la función de su herramienta, distingue entre el acto de la mente y el del organismo corporal utilizado por aquélla en el conocimiento sensorial. Así, sugiere [33] como definición preliminar: "la sensación consiste en que la mente toma conciencia de la experiencia del cuerpo" (*non latere animam quod patitur corpus*) * [34]. Aquello sobre lo cual esta fórmula llama la atención es, primeramente, sobre el hecho indudable de que el conocimiento sensorial depende del encuentro del órgano sensorial corporal con el objeto percibido. Pero que esa definición sea una formulación adecuada de esta verdad es dudoso, y el mismo Agustín señala la dificultad obvia. Al asimilar la experiencia sensorial a la categoría de pasividad (*passio*), permitimos que un esquema metafísico oscurezca los hechos del caso. Agustín es bien consciente de esto. ¿Qué es lo que los ojos "sufren" ** —pregunta— al ver un objeto? La única respuesta posible es: la visión misma, la modificación física del órgano sensorial. Esta respuesta se nos impone obligadamente si

[31] *De Genesi ad litteram* (en adelante abreviado *de Gen. ad litt.*), III, 5, 7; XII, 24, 51; *de Trin.*, XI, 2, 2.

[32] *De quant. an.*, 23, 41-32-69.

[33] Idem, 23, 41.

* Esta definición es preliminar, y más adelante, en la misma obra, Agustín utiliza otra.

[34] Idem, 25, 48.

** Para poner de relieve lo que Agustín quiere decir uso esta expresión como la traducción menos ambigua de *pati*.

insistimos en tratar la visión según el modelo del sentir, por ejemplo, sentir un dolor. Ahora bien, ciertamente, el ojo puede sufrir un dolor, pero a esto no lo llamaríamos "ver". Así, concluye Agustín, no es cierto que todo lo que siente el ojo sea visión [35].

Pero esto no agota las dificultades que presenta esta explicación de la visión. Pues aun cuando digamos que no todo lo que el ojo siente es visión, lo mismo estamos obligados a sostener que lo que el ojo ve lo siente o "sufre". Así llegamos a la paradójica conclusión de que al ver a alguien, por ejemplo, lo sentimos o lo "sufrimos". Pero esto es absurdo, como señala Agustín, porque para sentir o "sufrir" se necesita la contigüidad física del percipiente y de los cuerpos percibidos. No puedo sentir el dolor de una puñalada a menos que el cuchillo penetre en mi carne. (Aun en este caso, no puedo decir que "siento" el cuchillo, como no sea en un sentido diferente de aquel en el que puedo decir que "siento" el dolor de la herida provocada por él; pero Agustín no señala esta dificultad adicional.) La ausencia de contigüidad física entre el ojo y el objeto visto basta para imponer su teoría de la percepción sensorial al crítico que quiere someter. Pues esta teoría exige que, para ver yo un objeto, esté donde esté dicho objeto, sólo puede decirse que siento o sufro algo en el lugar en que está. Si esta teoría fuera verdadera, se desprendería de ella que los ojos sólo pueden verse a sí mismos [36]. Pero, evidentemente, lo que ven los ojos no son modificaciones de sus propios estados, ni de la conciencia de tales modificaciones inferimos la existencia del carácter de sus causas. Lo que vemos está "allí fuera" [37]. La solución que propone Agustín de esta dificultad consiste en decir que, al ver, no son los ojos sino la visión misma la que siente. Pensando en términos de la explicación física

[35] Idem, 23, 42.
[36] Idem, 23, 44.
[37] Idem, 23, 43.

corriente en su época acerca de la visión, que concebía a ésta como una emisión de rayos por los ojos, Agustín compara la vista con el uso de un bastón para explorar una superficie situada a cierta distancia de la mano. "Del mismo modo que, cuando os toco con un bastón, soy yo quien os toca y quien siente que os está tocando, sin que yo mismo esté en el lugar en el que os toco, así también, cuando se dice que yo os veo mediante la vista, aunque yo no esté en el mismo lugar que el objeto que veo, *ello no implica que no sea yo quien ve*"[38].

Hay dos ideas valiosas en esta analogía de la exploración de una superficie con un bastón. En primer lugar, Agustín observaba que, al usar un bastón como sonda, no lo manejamos como un objeto externo a nosotros, sino como una extensión, por decirlo así, de nuestro cuerpo. Lo asimilamos a nosotros mismos, y nuestra conciencia de él como algo separado de nosotros es subsidiaria a la conciencia del objeto que nos ayuda a explorar. Hay aquí una importante diferencia sobre la cual Agustín nos llama la atención: la diferencia entre la conciencia focal y la subsidiaria. Es semejante a nuestro uso de palabras para describir objetos, las cuales —a menos que dirijamos especialmente nuestra atención a ellas como palabras— son transparentes, pues nuestra atención está enfocada en los objetos que mencionan. Sólo cuando aludimos a las palabras mismas, colocándolas entre comillas, se convierten en objeto de nuestra conciencia focal. Pueden darse descripciones semejantes del uso de herramientas en general. En segundo término, Agustín discernía el hecho de que, cuando vemos un objeto, nuestra conciencia enfoca el objeto, no la modificación del órgano sensorial (los ojos), que constituye, a lo sumo, un objeto de conciencia subsidiaria. Hasta este punto, la analogía del bastón nos ayuda a comprender la visión. Pero, al introducir la explicación científica de su época del proceso de la visión, según la cual ésta

[38] Idem.

se produce en virtud de una emanación de los ojos, Agustín pudo eludir la dificultad de reconciliar los hechos manifiestos de la experiencia de la visión con su definición general de la sensación. Pues esa explicación le permitía tratar la vista de manera análoga al tacto y, de este modo, evitar un examen más minucioso de su definición de la sensación como conciencia del sentir.

Así, pues, esta definición, si bien da cuenta del caso del tacto, en cambio no ofrece una respuesta satisfactoria en el caso de la vista. Aquí no analizaremos específicamente ninguno de los sentidos restantes[39], pero pasaremos a considerar una dificultad de carácter general que plantea la definición de Agustín. Deriva del hecho de que, para Agustín, es un principio axiomático que el cuerpo no puede actuar sobre el alma. La razón de esto no es, como cabría esperar, el eterno problema de cómo hacer inteligible la interacción de la mente y el cuerpo, una vez que se los ha separado totalmente. Esto no parece haber preocupado a Agustín, pues siempre insiste en que la mente actúa sobre el cuerpo. Pero es, por naturaleza, más noble que el cuerpo y la materia, y no puede en modo alguno ser afectada por el cuerpo ni éste actuar de ninguna manera sobre ella. De aquí la dificultad de comprender cómo una modificación de la mente puede derivar de una modificación resultante del encuentro de un órgano sensorial y un objeto[40].

Agustín comenzaba su teoría de la percepción sensorial afirmando con insistencia que una mera modificación de un órgano sensorial no basta para constituir la experiencia sensorial, a menos que esta modificación sea observada por la mente. Tenía, entonces, que explicar la posibilidad de que la mente observe tal perturbación corporal. Lo hizo apelando a su concepción general

[39] Agustín trata extensamente la audición en el Libro VI de su *De Musica.*

[40] *De Gen. ad litt.,* XII, 16, 32-33.

acerca de la función del alma en el cuerpo: ella consiste en vivificar el cuerpo, invadiéndolo con su presencia en todas sus partes. En seres sensibles, esta presencia espiritual incluye la conciencia de lo que sucede en el cuerpo y de lo que soporta, tanto por obra de agentes externos como por sus modificaciones internas[41]. No hay aquí ninguna acción del órgano corporal sobre la mente; es ésta la que vigila y presta atención a los estados del cuerpo. Agustín no admite compromiso alguno en su afirmación de que la percepción sensorial es obra de la mente[42]. Como resultado de esto, se halla en buena posición para hacer plena justicia a la diversidad de maneras por las que el pensamiento penetra en el contenido de la percepción sensorial: completa los datos fragmentarios de los sentidos, los ubica dentro de un contexto, dentro de un campo organizado, los interpreta o los deforma. Si toda percepción es desde el comienzo conciencia de la mente, como afirma la descripción de Agustín, no hay dificultad alguna en explicar tal actividad "mental" dentro de la experiencia sensorial. Agustín trata extensamente este tema en su examen del Libro VI de *De Musica* de las palabras y oraciones que se oye decir. Su explicación, sin embargo, exige tratar toda experiencia sensorial según el modelo del tacto y de la sensación orgánica de los estados corporales. Ya hemos señalado las dificultades de una teoría que se ve obligada a esto, así como la solución que les dio Agustín.

No podemos hacer aquí una exposición completa de las ideas de Agustín sobre la imaginación. Sin embargo, puesto que están íntimamente vinculadas con sus ideas sobre la percepción sensorial y derivan, en realidad, de ellas, debemos mencionarlas de paso. Nos ayudarán también a aclarar su teoría de la conciencia sensorial. Agustín considera esta cuestión con detalle en el Libro XII

41 *De quant. an.*, 33, 71-72.

42 *Retractaciones* (en lo sucesivo abreviado *Retr.*), I, 1, 2; cf. nota 31.

de su comentario *De Genesi ad litteram*. Lo hace en términos de una distinción entre tres tipos de "vista". Aquí nos interesan solamente los dos primeros, a los que llama vista "corpórea" y vista "espiritual", respectivamente. La primera indica la visión con los ojos. Esta visión, en la medida en que la mente toma nota de ella (y si no lo hace, no es "visión"), está acompañada por un proceso mental que también puede darse en ausencia de la visión "corporal". Cuando se da de esta manera o cuando Agustín quiere llamar la atención a ella por sí misma, la llama visión "espiritual".

La visión "espiritual", sin embargo, no es causada por la visión corporal, puesto que la materia no puede actuar sobre la mente. En realidad, no hay nada que le impida presentarse espontáneamente en ausencia de la visión corporal, como sucede en los sueños, las visiones, las alucinaciones o la visualización de objetos acordados o construidos imaginativamente. Según esta descripción, de hecho, no hay diferencia alguna entre lo que sucede en la mente en el caso de la visión ordinaria y en el acto de imaginar "que se ven cosas". En ambos casos, insiste Agustín, es la mente misma la que forma la imagen que ve fuera de su propia sustancia [43]. En otras palabras, lo que está ante la mente es la imagen de los objetos, no los objetos mismos [44]; lo que se ve es de la misma naturaleza en ausencia que en presencia del objeto externo [45]. De aquí que sea fácil dudar si realmente se está viendo algo o "viendo cosas"; por ejemplo, sólo nos damos cuenta de que nuestros sueños no tienen contrapartes reales cuando despertamos [46]. En general, Agustín sostiene que la diferencia reside en nuestra conciencia de la modificación corporal concurrente, en un caso, y de su ausencia, en el otro. Esta conciencia puede quedar empañada por una lesión fisiológica, lo cual empaña la recepción o trasmisión de la con-

[43] *De Gen. ad litt.*, XII, 16, 33; *de Trin.*, X, 5, 7.
[44] Idem, XII, 24, 50.
[45] Idem, XII, 21, 44.
[46] Idem, XII, 2, 3-4; 19, 41.

ciencia sensorial, o por una exclusiva concentración o atención a lo que sucede en la mente, o por la falta de atención a los sentidos corporales. Esto puede suceder al dormir, cuando soñamos, en el éxtasis o en cualquier otra "abstracción" de la mente en la cual ésta contemple sus propias imágenes sin advertir los estados corporales concomitantes [47]. Así, pues, la manera de enfocar la atención es vital para la percepción. La atención es la dirección voluntaria de la mente a una parte específica del campo que tiene ante sí. En la mera imaginación, el objeto visualizado agota la atención de la mente, mientras que en la conciencia sensorial hay, además, la conciencia de estar sujeto a agentes externos [48].

El papel de la voluntad es, pues, fundamental en la descripción agustiniana de la conciencia sensorial. Un alejamiento de la atención de la afección corporal y su fijación en las imágenes de la mente basta para convertir una experiencia en un caso de "visión espiritual". Su orientación hacia los sentidos corporales, con la consiguiente represión del libre juego de imágenes en la mente, da a la experiencia el sesgo de "visión corporal", sin que cambie por ello —claro está— la naturaleza de lo que está ante la mente. En *De Trinitate*, Agustín, al destacar la función de la voluntad, habla simplemente de dos tipos de visión, la de quien percibe (*sentientis*) y la de quien piensa (*cogitantis*), según que la voluntad dirija la atención de la mente a lo que proviene de afuera o a lo que está adentro [49]. La sensación del carácter externo de lo que percibimos distingue la percepción sensorial de la imaginación. Por esta razón, Agustín se considera justificado al decir que los procesos físicos implicados en la conciencia sensorial trasmiten "mensajes" a la mente, con la visión "corporal" como mensajera, hasta la visión "espiritual' superior [50]. El tercer tipo de visión, el más

[47] Idem, XII, 12, 25.
[48] *De Trin.*, XI, 4, 7.
[49] Idem, XI, 9, 16.
[50] *De Gen. ad litt.*, XII, 11, 22; 24, 51.

elevado y al que llama "intelectual", interpreta, juzga y corrige los mensajes recibidos, relaciona las imágenes de la mente con objetos externos o se niega a hacerlo y corrige las posibles deformaciones remitiendo selectivamente al objeto sólo aquellos aspectos de la imagen que le pertenecen, etc. Así, por ejemplo, la curvatura del bastón semisumergido en agua pertenece a la imagen solamente; sería erróneo atribuirla al bastón [51].

Evidentemente, una explicación de la conciencia sensorial como la expuesta presenta muchas dificultades, algunas de las cuales ya hemos mencionado. Para resumir, parece difícil sostener que la única diferencia entre imaginar y ver es que, en el segundo caso, lo que vemos va acompañado por una sensación de ser sujeto de una acción (aunque también el obispo Berkeley parece haber sostenido esta idea); ver no es simplemente imaginar bajo compulsión. Tampoco es satisfactorio identificar la visión con alguno de los elementos constituyentes sugeridos por Agustín. Cuando vemos casas y personas no vemos simplemente imágenes mentales ni, alternativamente, tenemos la impresión de sufrir impactos en forma de casas o en forma de personas sobre nuestros órganos de los sentidos. Agustín, como hemos visto, era consciente de esta última dificultad, y trató de eludirla mediante una tesis cuya eficacia depende de una teoría científica que ya no podemos aceptar.

Agustín intentó construir una explicación adecuada de la conciencia sensorial dentro del armazón de una teoría de la mente y el cuerpo de inspiración platónica, pero no pudo superar las dificultades de esta tarea. El armazón platónico también se encuentra detrás de su explicación del pensamiento y la comprensión racionales, y a ella nos dedicaremos ahora.

[51] Idem, XII, 25, 52; *c. Acad.*, III, 11, 26.

RAZÓN Y VERDAD: LA MENTE Y LA ILUMINACIÓN

La teoría agustiniana de la percepción sensorial fue estimulada, en parte, por el deseo de hacer frente a ataques escépticos que habrían puesto en tela de juicio su pretensión de ofrecer algún tipo de acceso a la verdad. Las modificaciones que introdujo en teorías neoplatónicas corrientes acerca del alma le permitieron atribuir mayor valor al conocimiento sensorial que el que le habrían asignado muchos de sus contemporáneos. Sin embargo, Agustín comparte con ellos la idea de que sólo nos aproximamos realmente a la verdad en el conocimiento al que tiene acceso la mente por sí misma, sin la mediación de los sentidos corporales, y que sólo en él es posible la certeza total. Como sostenía Platón, hay dos mundos: el mundo inteligible, "en el que habita la verdad misma", y el sensible, que "influye sobre nosotros en la vista y el tacto". De estos mundos, el primero es "verdadero en sí mismo, mientras que el segundo es semejante a la verdad y hecho a su imagen" [52].

Hemos visto cómo Agustín reivindica el conocimiento sensorial contra los ataques escépticos. Pasaremos ahora a examinar sus ideas sobre el conocimiento que no deriva de los sentidos. Para empezar, refuta argumentos escépticos señalando que hay, al menos, ciertas verdades mínimas de las que no cabe dudar. Entre éstas se encuentran las verdades indudables de la matemática y la lógica [53]. Agustín agrega otros ejemplos de verdades que le parecen fuera de duda, por ejemplo, juicios de valor elementales. Para simplificar nuestro examen, sin embargo, por el momento dejaremos de lado estos ejemplos más discutibles. Podemos estar de acuerdo con Agustín en que la verdad lógica o matemática, al menos, posee completa universalidad, necesidad e inmutabilidad. Estas características, arguye Agustín, no pueden pertenecer al conocimiento sensorial. El conoci-

[52] *C. Acad.*, III, 17, 37.
[53] Idem, III, 11, 25; 13, 29.

miento derivado de la experiencia, sostiene, no puede explicar que afirmemos ciertas proposiciones matemáticas como verdaderas y otras como falsas, pues realizamos tales afirmaciones a pesar de cualquier contradicción aparente que pueda suministrarnos nuestra experiencia. Por el contrario, asignamos a la matemática una función reguladora en nuestra interpretación de la experiencia [54]. Si hallamos que al agregar un conejo a otro la suma es tres o más, no dudamos de nuestra matemática sino que concluimos que un conejo era macho y el otro hembra. Ni el número ni las operaciones matemáticas son de origen empírico, y en ninguna circunstancia debemos considerar que un estado de cosas empírico puede brindar pruebas contra su validez. La noción de unidad, que para Agustín está implicada en la concepción del número, es un ejemplo particularmente iluminador de lo que podríamos llamar la naturaleza "categórica" de los conceptos matemáticos. Señala que la unidad no es nunca un dato empírico: los objetos que experimentamos están siempre formados por partes y son infinitamente divisibles en partes. En la medida en que los tratamos como totalidades, nos basamos en una decisión propia, en una línea que trazamos alrededor de lo que consideramos como "uno". Sin duda, las consideraciones empíricas tienen importancia para nuestra decisión acerca de lo que consideraremos como "uno" en un caso determinado. Pero no constituyen los fundamentos completos y exhaustivos de nuestra decisión. Ésta depende también de otros factores, tales como la naturaleza de nuestro interés por la unidad en cuestión y nuestro propósito al aislarla. La noción de unidad, sobre la cual reposa toda operación de contar, pues, no es un dato empírico, sino una categoría en términos de la cual interpretamos los contenidos de nuestra experiencia. Agustín extiende este enfoque a los conceptos matemáticos y a las operaciones en general [55].

[54] *De lib. arb.*, II, 8, 21.

[55] Idem, II, 8, 22-24.

La mayoría de los lógicos modernos, al menos, aprobaría una versión más o menos elaborada de tal doctrina acerca de las verdades formales de la matemática y la lógica. El punto en el cual se separarían de Agustín sería en la conclusión que puede extraerse de esta argumentación. La validez y la certeza universales de esas proposiciones, que impresionaban profundamente a Agustín, le sugerían que provenían, no de la naturaleza de las operaciones implicadas, sino de que sus objetos difieren de los del conocimiento empírico en que son muy superiores a éstos y pueden ser conocidos con mucha mayor claridad y certeza. En uno de los diálogos filosóficos, dice Agustín:

> Recordaréis nuestra anterior consideración del conocimiento obtenido a través de los sentidos corporales. Observamos que los objetos públicos de nuestros sentidos, las cosas que todos podemos ver y oír, los colores y los sonidos, que vosotros y yo vemos u oímos simultáneamente, no pertenecen a la naturaleza de nuestros ojos u oídos, sino que son comunes a nosotros precisamente como objetos de nuestros sentidos. Análogamente, no debemos decir que las cosas que vosotros y yo percibimos mentalmente pertenecen a la naturaleza de nuestras mentes. Pues lo que los ojos de dos personas ven simultáneamente no puede ser identificado con algo que pertenece a los ojos de una u otra, sino que debe haber una tercera cosa a la cual se dirige la vista de ambas[56].

Agustín lleva la analogía de los tipos matemáticos de conocimiento y otros semejantes con el conocimiento empírico hasta sus límites extremos. Al igual que sus predecesores y contemporáneos, Agustín, por supuesto, no tenía idea alguna de la diferencia fundamental entre el conocimiento empírico, por una parte, y el tipo de conocimiento que Kant iba a llamar a priori y muchos lógicos modernos llamarían "formal", por la otra. Agustín niega, en efecto, que haya alguna diferencia radical, de status lógico entre los dos tipos de conocimiento. En un

[56] Idem, II, 12, 33.

sentido muy concreto, ha convertido el conocimiento de verdades "eternas" en una especie de conocimiento empírico, superior al derivado de la experiencia sensorial sólo en que proviene de un tipo superior de experiencia accesible a la mente sin mediación del cuerpo, y no sujeto a las incertidumbres y relatividades a las que está sujeta la experiencia sensorial.

Agustín concebía la naturaleza de esta experiencia como análoga a la visión corporal. A menudo habla de ella simplemente como de una especie de visión: "comprender es para la mente lo mismo que ver para los sentidos corporales" [57], "la razón es la vista de la mente, por la cual percibe la verdad por sí misma, sin la mediación del cuerpo" [58]. Es difícil saber si fue su tesis de que todo conocimiento es esencialmente un tipo de visión, la que inspiró la teoría según la cual el conocimiento matemático y lógico debe tener objetos, como debe tenerlos la vista para ver algo, o a la inversa, es decir, que la teoría de las "verdades eternas" existentes por sí mismas como objetos independientes de conocimiento intelectual, sugirió que la manera de conocerlas es análoga a la percepción por la vista de objetos que existen independientemente. La cuestión es difícil de dirimir, porque en la obra de Agustín hay indicaciones de ambos enfoques. Lo más probable es que, bajo la inspiración platónica, las dos concepciones adquirieron forma al mismo tiempo en su mente, y fueron desarrolladas paso a paso hasta llegar a la característica concepción agustiniana del conocimiento basada en la "teoría de la iluminación".

Según esta concepción, el pensamiento y el razonamiento descubren sus objetos, no los crean [59]. Agustín sostenía que esto es universalmente verdadero. No establece ninguna distinción fundamental entre las proposiciones de la lógica y la matemática y las certezas básicas del juicio moral; para él son igualmente claras e inelu-

[57] *De ord.*, II, 3, 10.
[58] *De immortalitate animae*, 6, 10.
[59] *De vera religione*, 39, 73.

dibles. Así, amplía el ámbito de estas verdades indudables para que incluya todo lo que él llama "sabiduría" es decir, todo lo que está contenido en el objeto que tratamos de conocer al filosofar[60]. Agustín toma aquí la certeza que es característica de las proposiciones formales de la lógica y la matemática, y la transfiere a las proposiciones, ciertamente no formales, que afirman juicios de valor o de hecho. El resultado de esta ampliación del ámbito de las "verdades eternas" es que éstas quedan dentro de un vasto mundo de realidad inteligible, totalmente transparente a la comprensión, al menos en principio, totalmente cierto y completamente real. Agustín identifica luego este mundo inteligible con la mente divina, que se conoce a sí misma intemporalmente en toda su rica plenitud y que contiene las ideas arquetípicas de todas las cosas creadas. Además, la identifica con la sabiduría creadora de Dios, la palabra (*logos*) de Dios.

Ya hemos indicado que Agustín habla de nuestro conocimiento de este mundo inteligible como de una visión mental. Esta analogía entre la visión y la comprensión está profundamente arraigada en su pensamiento, como en todas las teorías forjadas en un molde platónico. Platón había utilizado mucho la analogía de la luz en su explicación de la relación entre el conocimiento y la opinión, y entre sus respectivos objetos, las formas y los objetos perceptibles del mundo material. Para Platón, como se recordará, la "luz" intelectual que impregna el mundo de las formas es análoga a la luz que hace visibles para el ojo las cosas materiales. La luz intelectual emana de la forma suprema, la del bien, e ilumina las formas interiores haciéndolas inteligibles; y la mente que las comprende —como el sol, que es él mismo supremamente visible— hace visibles otras cosas al iluminarlas. Para Agustín (siguiendo aquí precedentes ya establecidos), las formas están dentro de la mente

[60] *De lib. arb.*, II, 9, 25-10, 29.

divina, y la luz intelectual que las hace inteligibles es una iluminación divina dentro de la mente humana. Agustín se refiere a esta iluminación de muchas maneras diferentes: como la participación de la mente en la palabra de Dios, como la presencia de Dios interior a la mente, como la permanencia de Cristo en el alma humana y la educación de la mente desde adentro, etc. Con estas sustituciones, Agustín toma de Platón todos los ejemplos esenciales [61].

Para Agustín, como para Platón, el conocimiento del mundo inteligible se adquiere independientemente de la experiencia. Platón explicaba el conocimiento de las formas, de la verdad matemática, etcétera, sobre la base de su teoría de la "reminiscencia". Expresada en el lenguaje del mito, esta teoría representaba nuestro conocimiento a priori como algo que había quedado en la mente en una especie de memoria de otra vida pre y super mundana en la que se hallaba a sus anchas entre las formas y las contemplaba directamente. Agustín se sintió atraído por esta teoría, pero gradualmente llegó a rechazarla, pues comprendió que afirmar la preexistencia del alma humana antes de esta vida plantearía dificultades teológicas. Pero aún después de rechazarla, siguió adhiriendo al contenido filosófico incluido en el mito: que este tipo de conocimiento no penetra en la mente desde afuera, sino que, de alguna manera, está presente en ella desde un comienzo. "El alma intelectual es de tal naturaleza que, habiendo sido insertada por el Creador en el orden natural de las realidades inteligibles, es capaz de verlas bajo una luz incorpórea afín a ella en su naturaleza, así como el ojo corporal, al resplandor de la luz material, puede ver las cosas que están a su alrededor" [62]. El conocimiento de las formas, las ideas divinas o las verdades eternas —no importa cómo lo llamemos— no son, pues, para Agus-

[61] *Solil.*, I, 6, 12; 8, 15; 13, 23; *de lib. arb.*, II, 13, 36.
[62] *De Trin.*, XII, 15, 24.

tín, el producto de la mente que recuerda algo depositado en ella previamente, sino de algo constantemente descubierto a la luz que está siempre presente en la mente. Cuán cerca de la teoría platónica está la doctrina anterior —a pesar de la aparente divergencia— lo veremos aún más claramente cuando examinemos la idea de Agustín de lo que él llama *memoria.*

No está muy claro cuál es la manera precisa como esta luz divina produce el conocimiento en la mente humana, y diferentes autores han sostenido opiniones diversas con respecto a esta cuestión. Para empezar, podemos descartar una de tales opiniones, según la cual lo que la mente conoce cuando logra el verdadero conocimiento es la mente de Dios. No es posible mantener esta interpretación frente a declaraciones de Agustín en las cuales insiste en que no podemos conocer de esta manera el contenido de la mente de Dios; ni hubiera considerado necesario emprender una laboriosa demostración de la existencia de Dios precisamente a partir de nuestro conocimiento de verdades eternas, tomadas como premisa de la argumentación, si hubiera pensado que es posible conocer directamente la mente divina. Pero en la obra de Agustín aparecen muchos elementos de juicio que dan apoyo a las dos principales opiniones restantes: la de que la luz divina imprime en nuestras mentes las ideas y conceptos que contiene, y la de que suministra a la mente los patrones de sus juicios.

Agustín sostenía, ciertamente, que una de las funciones de la iluminación divina en la mente humana es suministrarle reglas del juicio. Pero no distinguía entre la elaboración de juicios y la formación de conceptos de manera tan nítida como lo hacen muchos de sus críticos e intérpretes. De aquí que su idea de que la iluminación regula el juicio no es incompatible con la idea de que la iluminación también inserta conceptos en la mente, y veremos hasta qué punto Agustín sostenía realmente esta idea. Ciertamente, opinaba que

la razón por la cual mentes distintas pueden coincidir en cuanto a la verdad de juicios universales y necesarios es que, bajo la iluminación divina, la mente percibe la verdad necesaria y universal de tales juicios. En el extenso examen de la segunda mitad del *De Magistro*, por ejemplo, la iluminación suministra el modelo absoluto con respecto al cual se miden los juicios de las mentes individuales —en sí mismas temporales y cambiantes— acerca de objetos individuales y cambiantes, modelos de los cuales derivan su validez y necesidad universales. Pero es imposible trazar una clara línea divisoria entre esta función "reguladora" de la iluminación y su función como fuente de ideas y conceptos. Ya hemos mencionado la explicación que da Agustín de nuestras ideas acerca de la unidad y el número, y hemos visto que consideraba a éstos como presentes a priori en la mente, de modo tal que no podemos verlos ejemplificados en los objetos de nuestra experiencia a menos que ya sepamos qué es la unidad, el número, etcétera. Agustín aplica el mismo enfoque a la verdad y el bien. Después de enumerar una larga lista de cosas que la mayoría de nosotros consideraríamos buenas, observa: "De todas estas cosas buenas que enumeré y de otras que se puedan ver o imaginar, no podemos decir, si juzgamos según verdad, que una es mejor que otra, si no tenemos ya impresa en nosotros la noción del bien (*nisi esset nobis impressa notio ipsius boni*), según la cual declaramos buenas ciertas cosas y las preferimos a otras"[63]. Esta *notio impressa* es el patrón a priori de nuestras evaluaciones y está en la línea limítrofe entre una regla por la cual medimos nuestros juicios y un concepto al cual adecuamos las cosas. Esta imposibilidad de trazar una línea precisa entre idea y juicio aparece muy claramente, por ejemplo, en lo que Agustín dice acerca de nuestro conocimiento de la mente humana. Cada uno de nosotros

[63] Idem, VIII, 3, 4.

conoce su propia mente, y cada uno difiere de todos los otros. Sin embargo, a la luz de la verdad eterna, podemos decir algunas cosas universalmente verdaderas acerca de la mente como tal. No obtenemos tal idea general de la mente haciendo una generalización a partir de nuestra experiencia de mentes individuales, pero "percibimos la verdad inviolable, mediante la cual definimos perfectamente —en la medida en que podemos hacerlo— no cómo es esta o aquella mente humana, sino cómo debe ser a la luz de la verdad eterna" (*sempiternis rationibus*) [64]. La idea general es el patrón o forma de nuestros juicios acerca de casos individuales.

Agustín sostiene que esto sucede en esferas tan diversas como la geometría y la ética. En el caso de la primera, los juicios que hacemos acerca de formas visibles están dictados por nuestro conocimiento de sus modelos perfectos ideales. Análogamente, medimos las acciones y los juicios acerca de ellos según el patrón absoluto de conducta humana que vemos a la luz de la iluminación divina. Pero la preocupación moral que está detrás de toda la teoría de la iluminación es dominante. A menudo habla de juicios acerca de los datos de nuestra experiencia en términos casi morales y hasta casi escatológicos, con alusión al juicio divino final sobre todas las cosas humanas, como he indicado en otra parte [65]. Las imágenes y los conceptos de la mente son el material de los juicios hechos bajo la iluminación por la luz divina. El lenguaje de esta descripción del proceso de conocimiento permite a Agustín afirmar mucho más que lo que afirma una teoría del conocimiento. A veces habla del juicio hecho a la luz de la verdad eterna como de una especie de eco del juicio divino sobre todas las cuestiones humanas, implicando toda una visión del hombre y de su mundo: "En esta verdad eterna, que es el origen de todas las cosas temporales, contem-

64 Idem, IX, 6, 9.
65 Véase mi artículo, "St. Augustine on Signs", *Phronesis*, II (1957), págs. 60-83.

plamos, mediante una percepción de la mente (*visu mentis*), la forma que gobierna nuestro ser y nuestras actividades, en nosotros mismos o con respecto a otras cosas, de acuerdo con la regla de la verdad y la recta razón" [66].

Quizá no hay nada más característico del procedimiento de Agustín que esta manera de colocar una concepción filosófica —de inspiración platónica o no, con igual frecuencia— dentro de su perspectiva religiosa general y explotarla en su servicio. Debemos pasar ahora a otro aspecto —aunque estrechamente relacionado con el anterior— de esta versión de lo que es básicamente, como hemos visto, la teoría platónica de la reminiscencia. La mente, según esta concepción, percibe mediante iluminación, la verdad, la universalidad y la necesidad de sus juicios. Agustín no parece haber sostenido que poseamos algún conocimiento directo de este proceso que se produce en nuestras mentes. Las *notiones impressae* en términos de las cuales hacemos juicios que implican números o valores, por ejemplo, tienen la naturaleza de disposiciones mentales a reconocer casos de número o de valores. No se llega a la *notio* por medio de una generalización acerca de todas las cosas en las cuales la hemos visto manifestarse; tiene que estar presente desde un comienzo para que podamos reconocerlas como ejemplos de ella, en primer término. Llegamos a conocer la *notio* explícitamente cuando reflexionamos sobre los juicios que hacemos bajo su luz. A este respecto, nuestras ideas a priori están en la misma situación que gran parte del contenido de nuestras mentes: puede decirse que conocemos muchas cosas en las que no pensamos, en un momento particular. En cierto sentido, están en la mente y se las puede recordar; pero en otro sentido, no están en la mente, ya que deben ser "llevadas a la mente" y hasta se las puede perder u olvidar. El nombre que da Agustín a lo que forma

66 *De Trin.*, IX, 7, 12.

parte del contenido de la mente, pero no se encuentra inmediatamente ante ella, es el de *memoria*[67].

La *memoria* incluye lo que nosotros llamamos "memoria". Así Agustín la concibe como una especie de almacén en el que se depositan rastros de nuestras experiencias pasadas, las que pueden recordarse a voluntad o con algún esfuerzo, a menos que haya sido olvidada (no podemos detenernos aquí a discutir si esta descripción del recuerdo es adecuada o no). Pero aunque la *memoria* incluye a la "memoria", tiene un alcance mucho más amplio que ésta. Incluye "multitud de principios y reglas sobre el número y la dimensión, que no ha adquirido a través de ninguno de los sentidos del cuerpo... es cierto que han sido percibidos por los sentidos corporales en los objetos que contamos, pero esos números *con* los cuales contamos no son los mismos números, ni sus imágenes, sino que son más reales"[68]. Los contenidos a priori de la mente están presentados aquí como incluidos en la *memoria*, aunque no se puede decir que son "recordados"; y Agustín extiende el ámbito de la *memoria* hasta incluir todo lo que podemos llegar a conocer explícitamente sin pasar por la experiencia sensorial. Para Agustín, esto incluye el conocimiento de sí mismo, de las verdades de razón, de moral y otros valores y de Dios[69]. De aquí que la *memoria* pierda su referencia al pasado, excepto en el caso del conocimiento derivado de la experiencia sensorial, ya que el contenido de éste sólo está en la mente si la experiencia se ha producido, de hecho, en algún momento anterior; en otros casos, la *memoria* no está limitada a la experiencia pasada sino que abarca todo lo que está latente y, como tal, está *presente* en la mente[70]. La *memoria*, como dice Agustín en un pasaje famoso, es "una facultad de mi alma y pertenece

[67] *Conf.*, X, 8, 15.
[68] Idem, X, 12, 19.
[69] *De Trin.*, XV, 21, 40.
[70] Idem, XIV, 11, 14.

a mi naturaleza; sin embargo, no puedo aprehender todo lo que soy. Así, la mente no es suficientemente amplia como para contenerse a sí misma" [71].

En este cuadro de la mente que la muestra como no contenida totalmente dentro de sí misma, como capaz de trascenderse siempre penetrando más allá en las más oscuras profundidades de la memoria (*abstrusior profunditas memoriae*) [72] y como descubriendo en sí misma, cada vez más, la verdad insospechada pero accesible a ella, nos acercamos al corazón de las ideas de Agustín sobre el conocimiento y sobre muchos otros temas. Todas las ideas a priori de nuestro conocimiento, todas las *notiones impressae* aplicadas en el juicio, están contenidas en la *memoria*, como hemos visto; y para Agustín, Dios mismo está presente en ella y puede ser conocido por nosotros cuando nos volvemos hacia él. Su presencia en la mente humana es el fundamento último de la teoría agustiniana del conocimiento a través de la iluminación divina. Dios está íntimamente presente en todo; por ende, también lo está en nuestras mentes.

> Está íntegro en todas partes; de donde se desprende que es en él que [la mente] vive, se mueve y tiene su ser, y por ende puede recordarlo. No lo recuerda como algo experimentado en el pasado...; pero lo recuerda al volver hacia su Señor, como hacia la luz por la cual había sido tocada en alguna medida hasta cuando se apartaba de ella. Luego, también el infiel puede concebir la eternidad y hacer juicios verdaderos de aprobación y desaprobación acerca de la conducta humana... Pero no ve estas reglas del juicio en su propia naturaleza, pues, aunque indudablemente es por la mente que estas cosas son vistas, es igualmente cierto que la mente es mutable, pero quienquiera que perciba en su mente estas reglas como patrón de conducta, las ve inmutables. Ni se encuentra en ninguna disposición (*habitu*) de su mente, ya que estas reglas lo son de lo justo, mientras que su mente es, *ex hypothesi*, injusta. ¿Dónde están escritas, pues, a menos que estén en el libro de esa luz que

[71] *Conf.*, X, 12, 15.
[72] *De Trin.*, XV, 21, 40.

llamamos verdad? Es allí donde se inscriben todas las reglas de lo justo, y de allí pasan al alma del hombre justo, *no por transferencia corporal, sino como si dejaran* su sello en él [73].

Es esta presencia de Dios en la mente, no menos real por el hecho de ser inconsciente o no reconocida, la que constituye la fuente real de la iluminación por la cual el hombre conoce la verdad. Volverse hacia la fuente de la luz es "recordar" a Dios, estar *con* él como él está con la mente. Pero su presencia en la mente no depende de la presencia de la mente en él. Está en ella fundamentalmente y siempre presente, así como su presencia impregna todo lo que existe. La mente humana es privilegiada por encima de otras cosas sólo en que puede volverse libremente hacia esta presencia y reconocerla, o apartarse de ella y "olvidarla". Y en esta presencia de Dios en la mente se funda el perpetuo acceso de su luz en la mente. Así como la presencia de Dios en las cosas, en general, las mantiene en el ser y determina su funcionamiento, así también su presencia en la mente humana determina su funcionamiento, es decir, su pensar y su conocer.

Esta descripción del conocimiento humano no puede ser llamada una "teoría del conocimiento" en el sentido habitual. Reducida a sus elementos esenciales afirma que las cosas funcionan de maneras propias de ellas, de acuerdo con sus naturalezas, y que la presencia de Dios determina el funcionamiento de todas las cosas, lo cual es tan cierto de la mente como de otras cosas. Cuando a nuestra descripción de la manera como funcionan las cosas agregamos que funcionan en virtud de la presencia operativa de Dios, ¿agregamos algo a nuestra descripción de su funcionamiento? En general, ciertamente, no; pero en el caso del funcionamiento de la mente, Agustín tiene que introducir una operación específica de la presencia divina, la iluminación, para poder

[73] Idem, XIV, 15, 21.

llenar una laguna muy importante de su explicación. Esa laguna es la misma que la que debió llenar Platón con el mito de la reminiscencia, lo cual nos recuerda nuevamente que tanto Platón como Agustín ubican sus "teorías del conocimiento" dentro de una estructura metafísica de gran amplitud y de la cual constituyen una parte fundamental.

LA VOLUNTAD Y LAS ACCIONES DEL HOMBRE

Puesto que para Agustín el fin de la filosofía es la conquista de la felicidad y puesto que esta conquista depende de la conducta del hombre, la moralidad está en el centro mismo de la reflexión. Esta preocupación por la moralidad no es primordialmente teórica; en realidad, la misma vida moral, para Agustín, pertenece más íntimamente a la sustancia de la "filosofía" que la discusión y el análisis del lenguaje de la ética. La razón de esto se encuentra en su manera de concebir lo que él llama *philosophia*, suficientemente descrita al comienzo de este capítulo. La comprensión y la acción pertenecen, ambas, según su cuadro de la *philosophia*, a la "vida filosófica". Buena parte del pensamiento de Agustín sobre la conducta humana está condicionado por el contexto teológico de la ley y los mandamientos de revelación divina, de la gracia divina que permite a los hombres cumplir la voluntad de Dios, del pecado como rechazo de esta ayuda y, sobre todo, de la concepción que contiene el Nuevo Testamento del amor. Estas concepciones, aunque son vitales para la comprensión de la enseñanza moral de Agustín, deben quedar fuera del ámbito de nuestro examen, si bien necesitaremos rozar algunos aspectos de su pensamiento que están apenas dentro de los límites de la filosofía.

El hombre es la criatura de Dios, hecho para gozar de la felicidad en la visión de Dios. En esta visión y unión de amor el hombre alcanza su definitivo estado de reposo; todo lo demás es lucha y tensión, búsqueda cons-

ciente o ciega de este fin. "Vos nos hicisteis, y al hacernos nos has vuelto hacia tí (*fecisti nos ad te*), y nuestros corazones están inquietos hasta que descansen en Vos"[74]. Así reza una frase famosa (y casi intraducible) del comienzo de las *Confesiones*. La naturaleza del hombre abarca una multitud de deseos, impulsos y tendencias, algunos conscientes y otros no; pero de hecho, aunque no seamos conscientes de ello, son implícitamente deseos de alcanzar lo que sólo puede lograrse íntegramente en la visión beatífica. Así, la "orientación hacia Dios" del hombre está inscrita en su naturaleza misma, en los lugares más recónditos de su alma. Agustín a menudo utiliza la analogía del peso físico; así como, según el cuadro cosmológico comúnmente aceptado de esta época, el peso de un objeto era lo que tendía a llevarlo hacia el lugar que tenía asignado en el mundo —las cosas pesadas hacia abajo, y las cosas livianas hacia arriba—, así también las exigencias y deseos naturales del hombre tienden a llevarlo en la dirección apropiada a su naturaleza. Agustín aplica colectivamente a estas fuerzas dinámicas de la naturaleza humana el nombre de "amor", y a menudo se refiere al amor o a los amores del hombre como a su peso: "Pues el peso mío es mi amor; a cualquier parte donde soy llevado, por el peso de mi amor soy llevado"[75].

Si no se pusieran reservas a esta analogía del "amor" con el peso físico, el hombre llegaría necesariamente a su realización predestinada simplemente siguiendo las inclinaciones naturales que hay en él. Pero esto, evidentemente, no es así, como sostiene Agustín, por dos razones. La primera es que la analogía con el peso físico de un objeto no se ajusta totalmente a la actividad humana. Una piedra caerá si se le quita el apoyo sobre el que yace, pero no puede decirse que un hombre

[74] *Conf.*, I, 1, 1.

[75] Idem, XIII, 9, 10; cf. *de Gen. ad litt.*, II, 1, 2; IV, 3, 7, 4, 8; *Ep.*, 55, 10, 18; 157, 9.

hambriento comerá aunque se lo ponga frente a un alimento aceptable. La piedra está a merced de su naturaleza; su "actividad" * está totalmente determinada por la manera como su naturaleza se inserta en un ambiente. La actividad humana no está determinada de tal modo. Es obvio que un hombre puede decidir si ceder o no a algunos, al menos, de sus deseos e inclinaciones, si actuar o no de acuerdo con sus impulsos naturales [76].

Hay otra complicación adicional en la "naturaleza" humana, que limita la aplicabilidad de la analogía con la naturaleza inanimada. Agustín tenía clara conciencia del carácter múltiple y a menudo conflictual de las emociones y deseos humanos, de la facilidad con la que sucumbimos a nuestros instintos más bajos y de la frustración de un impulso siempre que se satisface otro, mejor o peor. Resumía todos estos hechos indiscutibles de la experiencia humana diciendo que la naturaleza humana, de hecho, está deformada, está desordenada, de modo tal que no es posible satisfacer al mismo tiempo todos los impulsos y tendencias humanos. No nos interesa aquí el fundamento teológico de esta afirmación, aunque constituía uno de los temas de reflexión, discusión y prédica de Agustín. Ahora bien, considerando que los impulsos y tendencias humanos no sólo son complejos sino también, a menudo, contradictorios, Agustín comprendió que podemos calificarlos de "naturales" en uno de dos sentidos: por ejemplo, el impulso de un hombre hambriento a satisfacer su hambre es, ciertamente, "natural"; satisfacerlo robando en lugar de trabajar para ganarse la vida también puede ser "natural", pero en todo caso, no lo es en el mismo sentido. En este último sentido puede ser preferible decir que *no* es natural que un hombre satisfaga su hambre roban-

* Estiramos aquí la significación de esta palabra. "Pasividad" sería más adecuada, en realidad. Se trata de un atisbo de la diferencia, que está a punto de describir, entre la "actividad" de un objeto físico y la "actividad" humana.

[76] *De civ. Dei*, XI, 28.

do; es más natural, por ejemplo, de acuerdo con el tipo de ser que es el hombre, trabajar para ganarse la vida y resistir la tentación de robar cuando se tiene hambre [77]. En otras palabras, el adjetivo "natural" es aplicable a los deseos y acciones humanos en niveles diferentes. En un nivel, es natural lo que existe, se siente, se experimenta y se sufre. En otro nivel, el de la elección, ceder o no a estos impulsos "naturales" es un problema de decisión. En este nivel puede ser "natural" (en otro sentido de la palabra) refrenar los impulsos del primer nivel, y no ceder a ellos.

Esta dualidad de la "naturaleza" es peculiar de los seres racionales. Sólo ellos no se encuentran totalmente a merced de sus impulsos elementales, sino que son capaces de evaluarlos críticamente y de actuar en consonancia con esta evaluación. Es importante comprender que, en la mente de Agustín, esta distinción entre dos niveles en los que podemos hablar de "naturaleza" no establece un contraste simple entre los que los predicadores y moralistas populares a menudo llaman nuestras naturalezas "bajas" o "inferiores", y "nobles" o "superiores". Si su intención hubiera sido llamar la atención sobre un contraste de este tipo, habría podido concebir al hombre como totalmente a merced de las dos naturalezas contradictorias y como siguiendo necesariamente la resultante de las fuerzas, inferior y superior, que se hallan en conflicto dentro de él. Pero él apunta a otra dualidad de la "naturaleza", una dualidad de lo que es elemental, en el sentido ya descrito, y lo que es de segundo orden, es decir, lo concerniente a la opción, la regulación y el ordenamiento de las fuerzas elementales o de primer orden, a las que agrupa colectivamente bajo el nombre de "naturaleza humana". Insiste, por ello, en que, cuando un hombre cede a cualquiera de los impulsos elementales entre los cuales debe elegir, sólo

[77] *De lib. arb.*, III, 19, 54; 22, 64, donde Agustín, sin embargo, sólo examina un caso especial.

él puede someterse a ellos "por su propia voluntad y libre elección"[78].

Sin embargo, Agustín no habla comúnmente de una dualidad de "naturalezas" en el hombre. Cuando quiere distinguir entre los impulsos de primer orden, elementales, y la elección voluntaria entre ellos, habitualmente lo hace distinguiendo diferentes "amores" como operando en diferentes niveles. Volveremos a esta distinción en breve. Al examinar la "naturaleza" del hombre, Agustín, por lo común, restringe la palabra a los impulsos y deseos elementales, de primer orden, y excluye explícitamente la elección libre y voluntaria de la esfera de lo que es "natural". De acuerdo con este uso de la palabra, "voluntario" se opone a "natural" (= determinado), y quiere decir simplemente que la elección es propia de la mente y que, por ella, es merecedora de elogio o reproche moral[79]. La misma ambigüedad sistemática que destacamos en la noción de "naturaleza", cuando se la aplica al hombre, también afecta a la noción de "amor", en la concepción de Agustín. Esto es consecuencia del hecho de que Agustín se refiera a todo el complejo de fuerzas que "mueven" al hombre como a su "amor" o a sus "amores". Así, la palabra abarca, por una parte, las fuerzas, pasiones, emociones e inclinaciones elementales y de primer orden de todo tipo, y, por la otra, a las inclinaciones libremente elegidas y las preferencias voluntarias que un hombre no encuentra en sí mismo sino que se impone a sí mismo. Agustín concibe las nociones de deber y obligación según el modelo de deseos o inclinaciones que sólo difieren de los deseos o inclinaciones comunes en que son autoimpuestos y voluntariamente elegidos.

Los deseos, inclinaciones, pasiones, emociones e impulsos contradictorios —todos ellos resortes de la acción— son, pues, moralmente neutros. Pero el hombre,

[78] Idem, I, 11, 21.
[79] Idem, III, 1, 1-8.

por ser una criatura racional, es dueño de sí mismo, al menos en cierta medida; y se le exige que evalúe críticamente sus impulsos naturales y elija entre ellos. Debe comprometerse en la acción voluntaria con uno u otro de los deseos que constituyen a menudo un enmarañado complejo de deseos incompatibles, y la satisfacción de uno de ellos con frecuencia supone la frustración de otro. Este compromiso en la elección puede tomar la forma del abandono de sí mismo a las fuerzas naturales que están dentro de uno, siguiendo la línea de menor resistencia y, de hecho, renunciando a la libertad de elección y de juicio de la mente. A esto Agustín lo llama "enajenación" (*alienatio*) y lo describe como una rendición voluntaria a impulsos que solicitan el consentimiento de la mente y que pueden conducir a la larga, cree él, a un cautiverio involuntario [80]. Pero ésta sólo es uno de los tipos de situación posibles. En realidad, la elección puede realizarse también, no entre "deber" e "inclinación", sino entre inclinaciones alternativas. El siguiente ejemplo puede ilustrar la relación entre el deseo y la voluntad, entre el deseo de primer orden y el deseo de orden superior [81]. Una persona está por ir a una fiesta y recibe un llamado telefónico. Como sabe quién llama y cuánto tiempo le llevará atenderlo, se dice a sí mismo: puedo despachar el asunto en dos minutos. Es un fastidio, pero es muy poco el retraso con el que llegaré a la cena, de modo que realmente no importa. Es evidente que su deseo de ir a la cena es más fuerte que su "deseo" de responder al teléfono, pero no es necesario que vaya inmediatamente a la cena siguiendo su inclinación más fuerte. De hecho, puede hallar una manera de satisfacer ambos deseos. Se trata de un ejercicio de la voluntad. Si suponemos que el llamado era atinente a unas entradas para el teatro, es fácil ver que

[80] *De Trin.*, XI, 5, 9; cf. *Retr.*, II, 15, 2; *de Trin.*, X, 5, 7-8, 11.

[81] Debo esta ilustración, que quizá derive de J. D. Mabbott, a P. T. Geach.

no necesariamente el conflicto se establece entre el deber y el deseo, sino que también puede darse entre varios deseos. El elogio o el reproche sólo corresponden a lo que un hombre ha elegido hacer o a sus acciones y disposiciones en tanto son, en última instancia, el resultado de su propia decisión.

El amor, pues, tomado como una pasión o emoción elemental, es moralmente neutro. Agustín lo expresa diciendo que hay amores que deben ser amados y amores que no deben ser amados, es decir, inclinaciones a las que se debe otorgar una elección voluntaria y elecciones a las que es menester resistir, repudiar y refrenar [82]. Sólo en la medida en que un "amor" es refrendado por la voluntad se convierte en digno de elogio o de reproche. "Una voluntad justa es, pues, un amor justo, y una voluntad perversa es un amor perverso. El amor que aspira a poseer su objeto puede ser llamado deseo; al amor que lo posee y lo goza lo llamamos gozo; el amor que trata de evitar lo que es dañino es temor; sentir su presencia, si llega a producirse, es dolor o pena. Todos ellos son malos si el amor es malo, buenos si el amor es bueno" [83]. La tarea del hombre es ordenar sus inclinaciones e impulsos de tal modo que refrende con su decisión voluntaria los que son moralmente buenos; esto es, debe imponer un orden racional en ellos. "El amor mismo debe ser amado críticamente (*ordinate*), de modo que lo que debe ser amado sea amado justamente; de este modo, logramos la virtud para vivir bien" [84]. De aquí que la definición que da Agustín de la virtud sea: "el orden del amor" o "el amor correctamente ordenado" [85].

Así, la virtud, la excelencia moral, la bondad en la vida y en la conducta dependen de que se establezca un

[82] *De Trin.*, VIII, 8, 12; IX, 2, 2.

[83] *De civ. Dei.*, XIV, 7, 2.

[84] Idem, XV, 22.

[85] Idem.

orden correcto, primero, en el valor que se asigna a las cosas, y segundo, en la propia vida, al encarnar y manifestar estas evaluaciones correctamente ordenadas en la acción y la conducta. "Un hombre vive en la justicia y la santidad en la medida en que asigna a las cosas su verdadero valor (*qui rerum integer aestimator est*). Tiene un amor ordenado, que le impide amar lo que no debe ser amado o dejar de amar lo que debe ser amado, o preferir lo que debe ser amado menos, o amar igualmente lo que debe ser amado menos o más, o amar menos o más lo que debe ser amado igualmente"[86]. Encarar tal orden de valores en la trama de la propia conducta, presupone un conocimiento del orden que se debe encarnar, claro está. Este orden, en tanto suministra al hombre un modelo al cual debe conformarse al actuar, recibe de Agustín el nombre de "ley".

Incluye en esta noción las ordenanzas de la legislación civil y de las leyes promulgadas en general, pero también incluye mucho más. En ocasiones, las leyes humanas pueden ser injustas; en todo caso, no son suficientemente amplias, no abarcan muchos aspectos de la conducta humana y varían de un lugar a otro y de una época a otra. Detrás de ellas se encuentra una "léy" que es el patrón con el cual criticamos la justicia o injusticia de las leyes humanas particulares, una ley que todo lo abarca y en términos de la cual aprobamos o condenamos nuestra conducta. Esta "ley" no deja fuera ningún campo de acción ni ningún acto individual, y es inmutable. Las leyes humanas individuales surgen de las necesidades de un particular contexto social e histórico. Deben tratar de incorporar la ley inmutable y eterna en todo lo que sea posible y en una forma atinente a estas necesidades temporales y cambiantes[87]. La *lex temporalis* se funda, en última instancia, en la *lex aeterna*; y aunque una ley humana, a veces, no sea obli-

[86] *De doctrina christiana,* I, 27, 28.
[87] *De lib. arb., I,* 5, 11-8, 18.

gatoria para nuestra conciencia, los dictados de la ley eterna lo son necesariamente.

> Esta disciplina es la ley misma de Dios, la cual, aunque permanece siempre fija e inalterable en él, se trasmite a las almas de los sabios, de tal manera que ellos saben que sus vidas son tanto mejores y más sublimes cuanto mayor sea el grado de perfección de su contemplación de ella en sus mentes y de su observancia en sus vidas. Esta disciplina, pues, exige de quienes desean conocerla que sigan su orden en dos aspectos, uno de los cuales concierne a la vida y el otro a la comprensión [88].

La comprensión de este orden, bajo su doble aspecto, es la sabiduría [89], y su logro es una labor de la mente, que se ordena a sí misma y a todo el complejo humano que gobierna de acuerdo con la ley eterna [90].

Esta ley es la "razón soberana" de Dios. El problema de determinar cómo pensaba Agustín que el hombre llega a conocerla ya ha sido respondido implícitamente en el curso de nuestro examen del acceso de las "verdades eternas" a la mente. La ley eterna es idéntica a las verdades eternas: aquélla es simplemente la aplicación de éstas consideradas como reguladoras de la conducta y de los juicios de valor morales. Agustín recurre a las mismas analogías para explicar cómo las conocemos que las que utiliza para dar cuenta de nuestro conocimiento a la luz de las verdades eternas. Así, dice que los contenidos de la "ley eterna" se "transcriben" a la mente humana [91] o que su "noción" queda "impresa en nosotros" [92]. La teoría de la iluminación, como ya hemos observado, siempre tiene intensos armónicos morales en la obra de Agustín y es precisamente aquí, cuando se la invoca para explicar nuestro conocimiento moral, donde encuentra su lugar más apro-

88 *De ord.*, II, 8, 25.
89 *De lib. arb.*, I, 9, 19.
90 Idem, I, 8, 18.
91 *De Trin.*, XIV, 15, 21; cf. nota 75.
92 *De lib. arb.*, I, 6, 15.

piado. Los problemas que plantea en este contexto son idénticos a los problemas generales que ya hemos examinado suficientemente.

Los dictámenes de la conciencia son, pues, simplemente lo que nuestras mentes conocen de la ley eterna. Constituyen la ley eterna presente, incluida y transcrita en la mente como una *lex intima, in ipso... corde conscripta*[93] ("Ley interna, inscrita en el corazón mismo"). La conciencia es la razón como reguladora de la conducta, y su autoridad es absoluta porque su juicio es una participación en el conocimiento creador de Dios *. "La mente se instruye por la ley divina a través de la razón"[94]; "la razón hace evaluaciones (*aestimat*) a la luz de la verdad y mediante el recto juicio (*judicio*) puede subordinar lo menor a lo mayor"[95]. La conciencia racional de tal orden y su realización dentro de los múltiples impulsos de la naturaleza humana (desordenada) en la trama de la vida constituyen la virtud. No podemos dar aquí una descripción de las ideas de Agustín sobre las virtudes individuales, especialmente sobre las cuatro virtudes "cardinales", o de los principios que utiliza para establecer este orden justo. La realización de tal "amor ordenado" establece al hombre en el orden que es propio de él; dirige sus impulsos y deseos hacia una satisfacción armoniosa de todo lo que cae dentro de este orden racional. Esta realización es la "felicidad" (*beatitudo*), lograda al término de todo esfuerzo y toda lucha humanos en la visión de Dios. La vida humana es una serie de luchas morales en las cuales los hombres buscan a tientas el camino correcto. Al moldear sus acciones según el modelo discernido como el patrón de lo justo, los hombres adecúan su voluntad

93 *Enarrationes in Psalmos*, lVIII, 1.

* El problema de si la conciencia puede equivocarse y de cuál es su autoridad en tal caso es demasiado complicado para que lo podamos desarrollar aquí.

94 Idem, CXIV, 5.

95 *De lib. arb.*, III, 5, 17.

al orden en el cual se halla incluido. Siguen el curso adecuado a ellos como hombres: "Y de aquí que la cadena de elecciones justas de la voluntad es, por decir así, un camino por el cual ascienden hasta la beatitud"[96].

DIOS Y EL MUNDO

El orden es la expresión de la racionalidad en la acción. En la acción humana, el orden racional es tanto el objetivo como el patrón para juzgar todo lo que no logra alcanzarlo. En la actividad divina, que no puede dejar de lograr su fin, el orden es la expresión de su "racionalidad" intrínseca. El mundo creado es totalmente el producto de la acción divina y, por lo tanto, debe estar impregnado de un orden que es, en algún sentido, "racional". La noción de orden es, pues, fundamental no sólo para la ética de Agustín, sino también para su pensamiento acerca del mundo en relación con Dios y, sobre todo, para su reflexión sobre la sociedad humana, aunque no nos ocuparemos aquí de este último tema.

Sin embargo, el orden que impregna todas las cosas no es como el de una organización en la que todas sus partes están montadas para el adecuado cumplimiento de una función definida. Hay una variedad de propósitos, así como grandes zonas de desorden, que deben hallar su lugar dentro del esquema general. Las razones de la existencia de estos hechos indudables de dolor y pena, de pecado y de miseria humanos y de males naturales de toda especie, así como el intento de Agustín por reconciliar su existencia con la bondad total y el poder ilimitado de la fuente de todo orden, Dios, constituyen objeto de un examen teológico que está fuera del alcance de este capítulo. El resultado de tales frustraciones del "orden", en el aspecto que nos interesa, en todo caso, es que debemos contentarnos con zonas de orden en el mundo atisbadas aquí y ahora, y mezcladas con regiones

[96] *De Trin.*, XI, 6, 10.

de desorden o azar. Sabemos, sostenía Agustín, que todas las cosas —y no solamente las porciones en las cuales podemos atisbar alguna racionalidad, sino también lo que más se opone radicalmente a la racionalidad— deben ajustarse al misterioso plan de los propósitos de Dios. Pero, cómo se ajustan y cuáles son en detalle estos propósitos son cosas que permanecen en la oscuridad y el misterio para nosotros. Pero esto no nos impide reconocer casos ocasionales de orden racional[97].

Agustín creía, ciertamente, que el orden del mundo que podemos percibir da testimonio de la presencia y actividad de la mente divina[98]. Pero no hace de esto un argumento para demostrar la existencia de Dios ni trata de responder a objeciones como las que iban a presentar a argumentos de esta especie los filósofos del tipo de Hume, por ejemplo. En realidad, su propósito al tratar de percibir a Dios en el orden o la belleza de las cosas creadas no es nunca convertir esta percepción en una premisa de un argumento para demostrar Su existencia; su preocupación es, básicamente, de carácter moral o religioso. Las cosas no están, simplemente ahí, alrededor de nosotros, señalando a su hacedor. Agustín a menudo dice que deben ser interrogadas antes de que revelen su dependencia de Dios. En el famoso pasaje de las *Confesiones*[99] en el que Agustín habla de interrogar a las cosas acerca de Dios, por ejemplo, está muy claro que él concibe el proceso de llegar a percibir la belleza y el orden creados como el resultado de una disciplina moral. Su propósito no es probar que si hay orden y belleza, entonces debe haber un Dios responsable de ellos, sino más bien que, como Dios ha creado todas las cosas, debemos disciplinarnos para verlas como Su obra, para verlo detrás de ellas y adorarlo a Él, no a Su creación. Así, pues, las cosas no responden igualmente a todos los que las interrogan; la respuesta que

[97] *De Gen. c. Man.*, I, 16, 26.
[98] *De Trin.*, XV, 4, 6.
[99] X, 6, 9-10.

reciben los hombres depende de su poder de juicio, del valor que asignen a las cosas a la luz de la verdad que hay dentro de ellos. No son tanto las cosas creadas como la respuesta adecuada para los hombres lo que nos obliga a afirmar la existencia de Dios. Por ello, cuando Agustín se embarca realmente en una extensa argumentación [100] para demostrar la existencia de Dios —no lo seguiremos en ella— lo hace precisamente en términos de una lealtad que la mente se ve obligada a reconocer en sus juicios hacia patrones no establecidos por ella misma. En última instancia, Agustín llega a presentar esa lealtad como la sujeción de la mente del hombre a Dios bajo la iluminación de la luz divina.

Todas las cosas dependen del conocimiento creador que tiene Dios de ellas. El conocimiento humano trata de comprender sus objetos, y se dice que es verdadero cuando lo logra. El conocimiento divino crea sus objetos y sólo puede ser "verdadero". Puede decirse que las cosas son "verdaderas" en la medida en que encarnan las ideas creadoras [101] de Dios o, lo que equivale a lo mismo, puede decirse que son "verdaderas" en la medida en que *son* [102]. Así, bajo la iluminación, la mente divina se ajusta ipso facto a la mente divina en el conocimiento del mundo, pero esta manera de expresarlo sería colocar el carro delante del caballo, desde el punto de vista de Agustín. Pero en cualquier caso, es válido afirmar que el objetivo último del conocimiento humano es adecuarse todo lo posible en su conocimiento al conocimiento creador de Dios [103]. El conocimiento que tiene Dios de las cosas es un acto creador. No sólo da origen a la existencia de las cosas y es responsable de que éstas sean lo que son, en primer lugar, sino que las mantiene perpetuamente en su ser, en su funcionamiento

100 *De lib. arb.*, II, 3, 7-15, 39.
101 *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 46, 2.
102 *Conf.*, VII, 15, 21.
103 Idem, XIII, 38, 53.

y su actividad [104]. Es completamente libre y no está circunscrito por limitaciones de ninguna especie. A diferencia de un artesano humano, la obra de Dios no está limitada por las posibilidades de un material preexistente a partir del cual estén hechas las cosas, ya que el material del cual están formadas también es creado por Dios de la nada.

Más allá de este resumen esquemático, no abordaremos el examen de la doctrina de la creación sustentada por Agustín. Sin embargo, hay dos cuestiones derivadas de su pensamiento sobre la creación que presentan algún interés filosófico. Las consideraremos por turno: primero, su enfoque del tiempo; segundo, su explicación del funcionamiento de las cosas creadas en general.

El problema de dar una explicación del tiempo surgió, para Agustín, como resultado directo de su doctrina de la creación a partir de la nada. Si la creación realmente es *ex nihilo*, es un comienzo absoluto y no puede haber nada antes de ella. Agustín se enfrentó aquí con la objeción de que si el mundo no es concebido como eterno, entonces siempre se puede preguntar qué sucedió antes de llegar a la existencia. Si se concibe el tiempo como una especie de receptáculo que puede estar vacío o lleno, entonces es difícil hallar respuesta a la pregunta de por qué Dios creó el mundo en un momento y no en otro, y hasta puede no verse significado alguno en la cuestión. Mediante este tipo de argumentación, sus contrincantes concluían que no puede haber ningún comienzo absoluto, ya que de lo contrario surgen tales dificultades. La respuesta de Agustín consistió, esencialmente, en rechazar la imagen del mundo que está detrás de esta objeción. La imagen que inspira preguntas acerca de lo que sucedió "antes del tiempo" considera a éste como una cosa similar, en especie, a los sucesos o serie de sucesos particulares. Si alguien nos cuenta una historia acerca de algo sucedido, siempre podemos preguntar "¿y qué su-

[104] *De Gen. ad litt.*, IV, 12, 22-23.

cedió antes de eso?" Si la historia es un relato de algo que ocurrió realmente, debe haber sucedido alguna otra cosa antes del comienzo de la historia; y habrá alguna respuesta a la pregunta que consistirá en la descripción de otro suceso u otra serie de sucesos. Podemos plantear preguntas similares tanto como nos plazca, pero son de una especie lógica diferente de la pregunta: "¿qué sucedió antes de todas las historias, antes del tiempo?" En el primer grupo de preguntas, el tiempo es una relación entre cosas que suceden antes, después o al mismo tiempo que otros sucesos. En el segundo caso, se habla del tiempo en el mismo lenguaje, como si se tratara de un suceso o serie de sucesos; y esta manera de hablar conduce a la pregunta "¿qué sucedió antes del tiempo?", que puede ser respondida de la misma manera que a la pregunta "¿qué sucedió antes de 1492?" Pero la semejanza gramatical de las dos preguntas oculta una diferencia importante, y la primera parte de la respuesta de Agustín al problema que le plantearon sus contrincantes maniqueos consiste justamente en señalar que tiene sentido hablar de algo sucedido "antes" de cualquier conjunto de sucesos, pero no de algo anterior a todos los sucesos. Concebía el tiempo, no como una especie de fluido en el cual flotan las cosas o como una caja en la cual estén contenidas, sino como el campo de todas las relaciones "antes" y "después" entre sucesos. El tiempo, en otras plabras, era para él una relación entre cosas temporales[105]. Surgió con las cosas temporales y sólo se puede hablar de él como transcurriendo entre ellas.

Esto resolvió la dificultad inmediata de reconciliar la doctrina de la creación *ex nihilo* con la lógica de nuestro lenguaje acerca del tiempo. Pero sólo era el comienzo de la reflexión agustiniana sobre el tiempo, y debemos esbozar brevemente las líneas generales por las cuales discurrió. Si el tiempo es pasado, presente y futuro, es

[105] *Conf.*, XI, 10, 12-14, 17; *de Gen. c. Man.*, I, 2, 3-4; *De Gen. ad litt.*, V, 5, 12.

difícil comprender en qué sentido el tiempo puede ser real, pues el pasado de una cosa ya no existe; al llamarla "pasado" decimos precisamente que "fue", no que "es". Análogamente, el futuro todavía no es, pero será, por lo que sólo queda el presente con algún derecho a ser considerado real. Pero, ¿qué es el presente? ¿Es este año, este mes, este día? Aun este día tiene veinticuatro horas, cada una de las cuales no sólo se divide en minutos y segundos sino, infinitamente, en instantes tan breves como nos plazca. Parecería, pues, que estamos obligados a afirmar que también el presente se esfuma en el punto en el cual el futuro se convierte en pasado [106]. Sin embargo, observa Agustín, somos conscientes de períodos de duración variable, podemos medir el tiempo y de hecho lo hacemos; ¿cómo podemos medir lo que todavía no es o ya no es y que no tiene extensión cuando es? El primer intento de Agustín por hallar una respuesta consiste en sugerir que "medimos el tiempo en su transcurso, por nuestra conciencia" [107]. En la conciencia de la mente, sugiere Agustín, lo que es realmente pasado tiene una existencia presente de cierto tipo en la medida en que es recordado, y el futuro en la medida en que es anticipado o previsto. Pero, como Agustín toma la precaución de observar, esto no significa que el pasado y el futuro sean, a fin de cuentas, algo real. Significa que podemos hablar del pasado y el futuro como estando presentes en la mente, en la memoria y en la espera [108].

La duración, pues, puede existir en la mente, aunque parezca que la fragmentación del tiempo que pasa no deja cabida para la realidad de tal noción. Antes de desarrollar este concepto de la duración, Agustín considera la sugerencia de que el tiempo puede ser identificado con el movimiento, en particular, con el movimiento regular de los cuerpos celestes. Pero rechaza esta sugerencia por la muy buena razón de que no hay contradic-

[106] *Conf.*, XI, 14, 17-16, 21.
[107] Idem, XI, 16, 21; 21, 27.
[108] Idem, XI, 20, 26.

ción lógica en afirmar que el sol puede cambiar de velocidad, es decir, recorrer *una distancia mayor o menor* en el mismo tiempo o hasta detenerse, como se supone que ocurrió en la historia de Josué, cuando Israel derrotó a los amorreos. Así, no podemos definir simplemente el tiempo como movimiento —por ejemplo, el de los cuerpos celestes— para medir la duración o viceversa; debe*mos basarnos en nuestra conciencia de la duración* para estimar la duración del movimiento o del reposo. Aunque cesara todo movimiento externo en nuestro ambiente, aún tendríamos conciencia de que el estado de reposo continúa en una duración mayor o menor [109]. Así, Agustín vuelve a su idea de que la mente tiene conciencia de la duración como tal. En su conciencia del tiempo que pasa, la mente se "estira", por así decir, entre una expectativa de lo que está por venir y un recuerdo de lo que ha pasado. Tal "estiramiento" (*distentio*) de la mente hacia atrás y hacia adelante dentro de su atención al presente es su conciencia del tiempo. La solución final, adoptada con algunas vacilaciones, que da Agustín al enigma de la realidad del tiempo es esta: "El tiempo, me parece, no es nada más que extensión (*distentio*), aunque no sé de qué es extensión: probablemente, de la mente misma" [110].

No está muy claro por qué, al llegar a este punto, Agustín no se manifestó dispuesto a admitir la posibilidad de que tal *distentio* temporal exista fuera de la mente, en las cosas temporalmente extensas. Pareciera que, a pesar de su crítica del concepto de tiempo como un flujo que todo lo contiene, aún estuviera acosado por el cuadro imaginario ligado a esta noción. La única manera de exorcizar el dominio que tenía sobre él consistía en negar, a fin de cuentas, que la realidad temporal pudiera ser considerada existente sin conciencia de la mente.

[109] Idem, XI, 23, 29-24, 31.

[110] Idem, XI, 26, 33.

La segunda cuestión derivada de la doctrina agustiniana de la creación que debemos abordar aquí es la concerniente a la actividad, al funcionamiento y al desarrollo de los seres. Se vio obligado a abordar esta cuestión por la aparente contradicción que había entre las declaraciones de las Escrituras, según las cuales Dios creó todas las cosas al mismo tiempo, en el comienzo, y el hecho patente de que algunas cosas sólo comenzaron a existir más tarde. Hasta en la historia de la creación que relata el Génesis aparece una sucesión de cierto tipo. ¿Cómo puede reconciliarse esta sucesión con la creencia en la creación divina de todas las cosas en el comienzo? En esencia, la solución de Agustín consiste en sugerir que, efectivamente, Dios creó todas las cosas en un comienzo, pero creó seres diferentes en condiciones diferentes. Algunos quedaron terminados, otros quedaron en estado latente; potencialmente contenían su apariencia y pleno desarrollo real, y sólo cabía esperar que llegara el momento apropiado y se creara el ambiente adecuado para su realización. Concebía las cosas de esta especie como análogas a semillas a partir de las cuales se desarrolla con el tiempo la planta adulta, dadas las condiciones de nutrición y de clima apropiadas. A las cosas creadas en este estado germinal Agustín las denominaba *rationes seminales* o *causales*. Esta idea no era en modo alguno original. En realidad, era un lugar común filosófico en la época de Agustín; se remontaba a los *logoi spermatikoi*, las "razones seminales", de los estoicos.

Se ha discutido mucha acerca de la función precisa de estas "razones seminales" en el pensamiento de Agustín. A veces, se ha pensado que Agustín las postuló para explicar la emergencia de cosas nuevas en el universo creado. Otros, por el contrario, han sostenido que, lejos de explicar las novedades, este postulado permitía a Agustín negar la existencia de cosas nuevas al decir que todo lo aparentemente nuevo ya estaba latente desde un comienzo. Ambas opiniones tienen alguna justificación, pero creo que ambas colocan el énfasis en

lugares equivocados. Ante todo, debe recordarse que, para Agustín, el problema no derivaba primordialmente de una concepción científica de los procesos físicos y orgánicos; se trataba, fundamentalmente, de un problema exegético: el de dar sentido a las diferentes declaraciones de la Escritura acerca de la creación. Pero es necesario ir más allá. Nos encontramos aquí, en efecto, con otro ejemplo del procedimiento de Agustín para tratar de comprender los datos de la Escritura con ayuda de conceptos filosóficos. La concepción de las "razones seminales" era útil para él, sobre todo, porque le permitía hablar de una manera rudimentaria de una eficacia creadoramente causal, de la actividad intrínseca de las cosas creadas de acuerdo con sus propias naturalezas, sin verse obligado por ello a retirarlas del ámbito de la actividad creadora divina. Así como podemos decir de una brizna de hierba que Dios la creó, aunque haya crecido de una semilla (creada por Dios), así también, sugiere Agustín, podemos decir de las cosas surgidas por la interacción causal de procesos producidos en el curso del tiempo que han sido creadas por Dios, porque estos procesos mismos se remontan a la creación divina original y, en realidad, dependen de ella en lo que respecta a su eficacia causal. Puede decirse, pues, que sus resultados posteriores han sido creados "causalmente", "potencialmente", "seminalmente" o "invisiblemente", o "como cosas que serán, no como cosas que son"[111]. La ley de su propio desarrollo y funcionamiento es, así, parte de la naturaleza creada de las cosas[112].

> Todo el curso normal de la naturaleza está sujeto a sus propias leyes naturales. De acuerdo con esto, todos los seres vivos creados tienen sus inclinaciones determinadas —que limitan hasta a una voluntad perversa— y también los elementos de las cosas físicas inanimadas tienen sus fuerzas y cualidades determinadas en virtud de las cuales

[111] e. g. *de Gen. ad litt.*, V, 4, 9; VI, 5, 8-6, 11; 11,18; *de Trin.*, III, 8, 13.
[112] *De Gen. ad litt.*, V, 7, 20.

> funcionan como lo hacen y se desarrollan como lo hacen, y no de alguna otra manera. A partir de estas "razones seminales", como a partir de un origen primordial, todo lo que existe emerge a su tiempo en el curso de los sucesos, y habiendo llegado a su fin, desaparece, cada cosa según su naturaleza [113].

Así, decir que las cosas se desarrollan a partir de sus "razones seminales" equivale a decir que funcionan de acuerdo con las leyes de la naturaleza.

Agustín utiliza la concepción de las "razones seminales" para explicar la genuina eficacia causal de las causas creadas en su orden propio, sujeto a sus propias leyes. Distingue tajantemente esta causalidad creada de la "causalidad" del Creador, de la cual depende todo el complejo de eficacia causal creada [114]. Marcha a tientas hacia la posterior distinción entre una "primera causa" y "segundas" causas, de acuerdo con la cual la palabra "causa" es usada en un sentido diferente cuando se la aplica a la dependencia de las criaturas con respecto a su Creador que cuando se la aplica a la dependencia de un efecto creado con respecto a causas creadas. Tampoco para Agustín es satisfactoria la respuesta a la pregunta de por qué sucede y cuál cosa si se la contesta diciendo: "Dios lo hizo así". Esta es la respuesta a un tipo de pregunta diferente, y no constituye nunca una respuesta legítima a una pregunta que quiere una explicación en términos de eficacia causal y procesos naturales. En el mejor de los casos, es una confesión de que no hemos logrado hallar tal explicación.

Dios está presente y activo en todo proceso y en todo suceso. En el curso normal de la naturaleza, las leyes y el orden de acuerdo con los cuales se producen los sucesos "no sólo están en Dios, sino que éste los inserta en las cosas creadas y los crea junto con ellas" [115]. Pero aunque Dios es omnipotente no por un poder arbitrario

[113] Idem, IX, 17, 32.
[114] *De Trin.*, III, 9, 16.
[115] *De Gen. ad litt.*, IX, 17, 32.

(*potentia temeraria*) sino por la fuerza de la sabiduría (*sapientiae virtute*) [116], y aunque su acción en el mundo es precisamente la de dotar a las cosas creadas de su adecuada eficacia, Él no está atado por la naturaleza de Su propia creación. Por supuesto, no puede producir algo contradictorio. Esto no es una limitación a Su poder, ya que no hay nada que Él no pueda producir. Decir que algo es contradictorio es afirmar que no puede ser la descripción de ninguna cosa, suceso o estado de cosas, que es un uso equivocado del lenguaje. Todo lo que es posible describir sin tal ruptura con el uso significativo del lenguaje está dentro del poder de Dios, aunque no esté en las naturalezas de las cosas creadas que Él utiliza para llevar a cabo sus propósitos. Si un suceso está de acuerdo con el orden normal de la naturaleza, siempre podemos decir que está causado por los diversos factores causales que lo explican en términos de leyes naturales y que está causado —en otro sentido— por Dios, que opera en estas causas naturales y a través de ellas. Pero si Dios opta por actuar fuera del ámbito del orden natural de funcionamiento de las cosas, en determinados tiempos y lugares, aunque Él sea la "causa" de tales sucesos, no podemos asignarles una causa en términos de las leyes y el orden de la naturaleza. Según Agustín, tales sucesos son milagros, en el orden de la naturaleza inanimada y orgánica, y constituyen la gracia en el caso de los seres racionales [117]. Tales sucesos están más allá de las potencialidades de que están dotadas las cosas y no se hallan gobernados por las leyes de su funcionamiento normal, por lo que no son, en este sentido, "naturales". Pero, "tales sucesos excepcionales, cuando se producen, no son contrarios a la naturaleza, a menos que derivemos nuestra noción de 'naturaleza' de lo que sucede normalmente; pero no son contrarios a la naturaleza desde el punto de vista de Dios, para quien

[116] Idem.

[117] Idem, IX, 17, 32-18, 35.

es 'naturaleza' todo lo que ha creado"[118]. Agustín, es verdad, tiende a reducir la significación de la normalidad en la naturaleza, y a menudo dice que los sucesos milagrosos son la cosa más natural del mundo, si nuestras ideas acerca de lo que debe suceder a causa de que esperamos que las cosas sigan el curso habitual no nos hace demasiado prejuiciosos. Sin embargo, busca a tientas una distinción entre lo que es "natural", en términos estrictos, y lo que no lo es. La nitidez de esta distinción queda a veces oscurecida por su preocupación de no limitar la libertad de la acción de Dios en la naturaleza. Pero, en general, Dios respeta la naturaleza de su creación: "Él gobierna todas las cosas que ha creado de tal manera que les permite funcionar y comportarse de los modos propios de ellas"[119].

Al llegar a este punto, debemos interrumpir nuestra exposición del pensamiento de Agustín sobre la naturaleza del mundo creado. Sea como fuere, no es un pensamiento elaborado por sí mismo, sino como un paso para lograr la sabiduría que buscaba Agustín y a la que llamaba *philosophia*, búsqueda que resumió ya en su juventud cuando en los *Soliloquios*[120] expuso así su programa: "Quiero conocer a Dios y a mi alma. —¿Nada más?— No, nada más".

[118] Idem, VI, 13, 24.
[119] *De civ. Dei*, VII, 30.
[120] I, 2, 7.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

La edición más adecuada de las obras de Agustín es la de los Benedictinos de San Mauro, de la cual hasta el momento no se ha completado ningún sustituto adecuado. Está reproducida, con una serie de errores y alteraciones en Migne, *Patrologia Latina*, volúmenes 32-46. También está contenida, junto con traducciones francesas, en la edición de la *Bibliothèque Augustinienne*, aún en curso de publicación.

Una edición crítica moderna de excepcional nivel se halla ahora semicompletada en la serie *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (el "Corpus de Viena"). También hay algunas obras en el "Corpus Christianorum".

Hay muchas traducciones inglesas de obras aisladas. La mayoría de ellas figuran en las diversas series de traducciones como las del siglo XIX: *Library of the Fathers, Selected Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, y las modernas: *Ancient Christian Writers, Library of Christian Classics, The Catholic University of America Patristic Studies* y *The Fathers of the Church*. (Se encontrarán detalles sobre las traducciones inglesas disponibles en el apéndice de J. J. O'Meara a la obra de Marrou: *Saint Augustine*, Londres, 1958. Ver más adelante.)

Obras aisladas traducidas al inglés: *Confessions* y *The City of God* están incluidas (la última en curso de publicación), con versiones inglesas, en la Loeb Classical Library. Una traducción inglesa útil de las *Confesiones* es la de F. J. Sheev (Londres, 1944). Hay una edición moderna (Londres, 1945, 2 volúmenes) de la versión isabelina de la *Ciudad de Dios*, traducida por John Healey, edición a cargo de R. V. G. Tasker.

Exposiciones generales

Alfaric, P., *L'évolution intellectuelle de saint Augustin* (París, 1918).

Battenhouse, R. W. y otros, *A Companion to the Study of Saint Augustine* (Nueva York, 1955). Brinda un panorama útil

de la vida y la producción literaria de Agustín; también contiene estudios sobre aspectos particulares de su obra.

Cayré, F., *Initiation a la philosophie de saint Augustin* (París, 1947). Contiene un examen de los principales temas del pensamiento filosófico de Agustín y una guía para los pasajes de sus obras en las que reciben un tratamiento más completo. Contiene bibliografía.

Gilson, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (Nueva York, 1960). Es traducción de *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (París, tercera edición, 1949). Es la obra fundamental que debe ser leída por todo estudioso interesado en el pensamiento de Agustín. Contiene bibliografía.

Marrou, H. I., *Saint Augustine and His Influence through the Ages* (Londres, 1958). Es una breve introducción general con una selección de textos y escrita por un destacado estudioso. Contiene una útil lista de las obras de Agustín, con sus fechas y las traducciones inglesas disponibles.

Thimme, W., *Augustins geistige Entwicklung* (Berlín, 1908).

Obras sobre temas particulares

Boyer, C., *Christianisme et néo-Platonisme dans la formation de Saint Augustin* (París, 1920).

—, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (París, 1941, segunda edición). Un interesante estudio de las ideas filosóficas de Agustín; en él, se destaca la importancia del concepto de verdad en su pensamiento.

Burnaby, J., *Amor Dei* (Londres, 1938). Un bello estudio sobre "la religión de San Agustín", con una notable exposición de la noción de amor en el pensamiento moral de Agustín, pero que no puede ser considerado un enfoque filosófico.

Deman, T., *Le traitement scientifique de la morale chrétienne selon saint Augustin* (París, 1957). Es el más reciente de muchos análisis de este aspecto del pensamiento de Agustín.

Guitton, J., *Le temps et l'eternité chez Plotin et Saint Augustin* (París, segunda edición, 1955). Un interesante estudio sobre los conceptos de tiempo y eternidad en Agustín.

Jolivet, R., *Dieu soleil des esprits* (París, 1934). Es un estudio de la teoría de la iluminación.

Markus, R. A., "St. Augustine on Signs" en *Phronesis,* 2, 1957, págs. 60-83. Un estudio sobre la teoría del lenguaje y el significado de Agustín; también contiene un examen de su teoría del conocimiento y de la iluminación.

Marrou, H. I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (París, 1938). Esta obra, completada con la *Retractatio* (París, 1949) del mismo autor, es esencial para la comprensión de la posición de Agustín en el maroo de la civilización contemporánea.

O'Meara, M., *The Young Augustine* (Londres, 1954).

Schmaus, M., *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster, 1907). Es una valiosa obra sobre las teorías agustinianas de la mente y el conocimiento, así como sobre las especulaciones trinitarias basadas en ella.

II

TOMAS DE AQUINO

Por Knut Tranøy

Tomás de Aquino nació en 1225 en el seno de una noble familia italiana que participaba activamente en la política italiana. De niño, Tomás fue enviado a la abadía benedictina de Monte Casino con vistas a promover los objetivos políticos de la familia. En 1239 fue a la Universidad de Nápoles y, mientras era estudiante, entró a la orden dominicana. Su familia hizo vigorosos esfuerzos para disuadirlo, y durante un tiempo lo tuvo prisionero en uno de sus castillos. Pero Tomás mantuvo su decisión y, al recuperar su libertad, se dirigió a París, donde estudió filosofía y teología con Alberto Magno. Junto con éste, enseñó durante cuatro años (1248-1252) en la Universidad de Colonia. Desde entonces, su vida careció de alternativas: pasó su tiempo estudiando, escribiendo y enseñando. Murió en 1274, cuando se disponía a asistir al concilio de Lyon.

A pesar de su vida más bien corta, Tomás escribió un número impresionante de libros de teología y filosofía. Sus obras principales son las dos grandes *Summae*: la *Summa Contra Gentiles* y la *Summa Theologica.* Nunca terminó, realmente, la *Summa Theologica;* al parecer, en diciembre de 1273, tuvo algún tipo de experiencia extática que lo hizo dejar de escribir. Además de las *Summae*, Tomás también escribió comentarios sobre las obras de Aristóteles y un gran número de tratados menores.

Tomás fue canonizado en 1323. Su influencia, que fue considerable en todos los siglos que siguieron a su muerte, llegó a su cúspide en 1879, cuando el Papa León XIII recomendó la filosofía de Tomás de Aquino como modelo del pensamiento católico.

Tomás de Aquino ocupa un lugar destacado en la historia de la filosofía. Pero no es obvio que esta preeminencia sea merecida filosóficamente. ¿Acaso no es, principalmente, un teólogo? Y, en la medida en que es filósofo, ¿no es el filósofo oficial de la iglesia católica? Vemos a menudo que se lo llama "el doctor angélico" *. Pero puede sostenerse que Tomás de Aquino merece el lugar que ocupa en la historia de la filosofía, no fundamentalmente como teólogo-filósofo, sino simplemente como filósofo que meditó con considerable claridad y rigor sobre problemas vinculados con la vida religiosa del hombre.

El estilo literario de Tomás es seco y hasta árido. En toda su obra se encuentra una argumentación seria y meticulosa, y una ausencia casi total de toda fraseología decorativa y de toda apelación a la imaginación poética del lector. Es igualmente conspicua en ella la ausencia de toda implicación personal. En marcado constraste con Agustín, por ejemplo, nunca alude a sí mismo ni usa la primera persona del singular. Sin embargo, de las obras de Tomás se desprende el retrato de un hombre de cualidades excepcionales. La sinceridad, la modestia, el espíritu abierto y la inocencia son atributos atractivos ya tomados separadamente, y cuando se combinan en el mismo individuo que, además, posee una excepcional capacidad intelectual, el resultado es realmente una figura seductora e imponente. Pero, por imponente que sea, sería tonto considerarlo sin defectos o casi sin defectos hasta el punto de hallarse por encima y más allá del estudio *crítico*. La grandeza queda oscurecida si la adulación reemplaza al discernimiento crítico. Por ello, un estudioso del pensamiento tomista que no posea un partidismo religioso puede presentar ciertas ventajas. El juicio crítico de los católicos a veces parece derrumbarse bajo

*Muchos filósofos medievales recibieron títulos honoríficos. Tomás de Aquino era llamado *Doctor Angelicus*. Posteriormente, se lo llamó más frecuentemente *Doctor Communis*, "el doctor común", es decir, común a toda la iglesia católica.

el peso de la admiración y la reverencia. Los protestantes y otros antagonistas religiosos a menudo pierden su facultad de apreciación justa por otras razones, aunque relacionadas con las anteriores: la mente de Tomás es muy diferente y muy alejada hasta de la de Martín Lutero. No tener partido, en este caso, es, pues, estar idealmente libre de prejuicio, al menos presumiblemente. Por otra parte, esta libertad de compromiso sólo constituye una ventaja real si se satisfacen también otras condiciones.

La comprensión le sería negada a quien abrigara la convicción de que la metafísica carece siempre de sentido y de que las ideas religiosas no son inteligibles, sino que sólo pueden ser explicadas como sucesos psicosociales. Y aquí llegamos ya a una de las características centrales del pensamiento de Tomás. Éste creía que el universo es inteligible, en el sentido estricto de la palabra, es decir, que su estructura y sus leyes pueden ser captadas por el limitado o finito intelecto humano, que los hombres pueden llegar a *comprenderlo* mediante el esfuerzo intelectual. Para él, el universo tiene tanto un aspecto sobrenatural como otro natural: Dios y la creación, causa y efecto. Y creía en una continuidad o una conexión inteligible entre estos dos aspectos. El hombre —como efecto, como ser creado— puede lograr una cierta comprensión (aunque esté lejos de ser completa) de su propia causa y su creador, así como de su destino último. Esta idea de una conexión (parcialmente) inteligible entre Dios y el mundo, entre la causa sobrenatural y el efecto natural, es un aspecto fundamental del sistema de Tomás. Está en la raíz de su metafísica, tanto en el aspecto teológico como en el filosófico, y es una característica básica de su concepción del hombre. Por ello, me aventuro a considerar que una de las principales ambiciones de la filosofía de Tomás es la siguiente: que lo que *se dice* en ella pretende ser *inteligible*. No es esotérica, en el sentido de que su comprensión sea privilegio de quienes comparten la fe de Tomás. Pero la

verdad y la comprensión que podemos alcanzar como seres humanos, nuestra comprensión "natural", no está dada de una vez para siempre (a diferencia de la verdad revelada). Por lo tanto, es una conclusión inevitable que, en nuestro estudio de Tomás, seremos libres de criticar con vistas a discutir lo que parezca dudoso o carente de validez.

Quizá debamos agregar otra reserva. Es posible que el estudio de Tomás de Aquino sólo sea gratificante para quienes comparten, al menos, un aspecto de su fe; la fe, por modesta que sea, en los poderes del intelecto humano para comprender al hombre y al universo. Pues, en cierto sentido, la labor filosófica de Tomás puede ser descrita como un intento singularmente persistente por delimitar —dentro de un universo considerado esencialmente inteligible— las funciones y el alcance de los poderes racionales finitos y limitados del hombre con respecto al Dios creador y salvador de la religión cristiana, concebido como una mente infinita y todopoderosa.

FE Y RAZÓN: DOS MANERAS DE CONOCER

Uno de los hechos evidentes de la Edad Media es su enorme extensión de tiempo. En cualquier delimitación aceptada, abarca por lo menos mil años. Aun admitiendo que los cambios eran más lentos por entonces que ahora, tanto en el mundo de las ideas como en otros ámbitos, ya no es posible seguir concibiendo la Edad Media como un período estancado y carente de interés de la historia del pensamiento, como un prolongado reino de la oscuriad que sólo se disipó cuando surgieron, finalmente, la ciencia y la filosofía modernas, alrededor de 1500.

Una idea más adecuada de la perspectiva temporal es una de las condiciones necesarias para comprender la filosofía de Tomás. Nacido en 1225, vivió y enseñó más bien a fines de ese período. La naturaleza de su filosofía estuvo determinada en gran medida por lo que los filósofos y los teólogos anteriores a él y contemporá-

neos suyos habían pensado, creído y dudado. Su pensamiento, que en algunos aspectos constituye un punto elevado —y, por ende, un punto de tránsito— en la historia de la filosofía medieval, llegó a ejercer una poderosa influencia sobre el clima intelectual del siglo que siguió inmediatamente a su muerte, ocurrida en 1274, época en que los cambios comenzaron a acelerarse. Y ciertos sucesos de la historia de las ideas de los siglos XIII y XIV han influido profundamente sobre el clima espiritual de nuestra propia época. Fue entonces, podemos decir, cuando se hizo explícita por primera vez la oposición básica entre una actitud mental católica y otra protestante en lo concerniente a una serie de problemas teóricos bastante bien definidos.

Puede decirse, creo, que la preocupación ideológica fundamental de la Edad Media fue la relación entre la teología y la filosofía, entre la fe y la razón o —para decirlo en términos menos tradicionales— entre las visiones reveladas al hombre por la gracia de Dios y las visiones que éste puede lograr por sí mismo.

Tener fe, en este sentido, es también *conocer* algo, pero no es el único tipo de conocimiento de que dispone el hombre. El problema es discernir cuál es la relación entre el conocimiento sobrenatural del hombre, alcanzado por revelación, y el conocimiento natural, logrado a través del intelecto y los sentidos. Así, la razón y la fe pueden representar dos fuentes distintas de conocimiento que pueden ser compatibles o incompatibles entre sí. Pero, para que se plantee el problema en estos términos, es decir, como un problema de compatibilidad entre diferentes tipos de conocimiento o de visión, no es posible concebir la fe como una actitud primariamente emocional o como una cuestión esencialmente *no* intelectual. La concepción intelectual de la fe era, al parecer, el fundamento común de muchos filósofos de la Edad Media.

Distinguiremos aquí tres maneras diferentes de abordar la relación entre la fe y la razón, entre la teología y la

filosofía, como base para comprender una cuarta de esas maneras, la de Tomás de Aquino.

En el siglo II, la actitud de Tertuliano frente al problema quedó resumida en la frase *Credo quia absurdum* ("Creo porque es absurdo", aunque esta expresión no es exactamente la suya). En su enseñanza, las visiones reveladas del cristianismo hacían superfluo todo otro tipo de conocimiento. "Con nuestra fe, no deseamos ninguna otra creencia, pues esta es nuestra fe fundamental y no hay nada que debamos creer además de ella"[1]. En esta tradición, la filosofía ni siquiera es la doncella de la teología; ambas son enemigas. La filosofía era directamente incompatible con las visiones de la revelación, y hasta dañina. Hallamos ideas similares a través de toda la Edad Media. Se trata, realmente, de una posición extrema. Pero probablemente no sería adecuado subestimar la fuerza de esta actitud aun desde un punto de vista teórico. Elude ciertos problemas admitiendo solamente una fuente de autoridad. En esta concepción, no puede haber competencia real alguna entre la filosofía y la teología, pues las visiones de la filosofía no pueden ser importantes para ninguno de los propósitos y los fines vinculados con la vida religiosa del hombre, y estos propósitos y fines son los únicos que pueden preocuparnos. ¿Y cuál sería la necesidad y la función de la fe, y hasta del mismo Cristo, si pudiéramos adquirir la visión necesaria para la salvación por medio de nuestros poderes cognoscitivos naturales?

Pero hay, por lo menos, dos puntos muy débiles en esta posición. Si el hombre tiene preocupaciones "naturales" importantes de este lado de la tumba o si los aspectos no religiosos de nuestra vida natural tiene también alguna conexión con nuestros destinos sobrenaturales, entonces el conocimiento natural puede adquirir importancia aun en la perspectiva de preocupaciones pu-

[1] Citado de E. Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages* (Nueva York y Londres, 1952), pág. 10.

ramente religiosas. El segundo punto débil puede ser expresado así: la actitud de Tertuliano supone implícitamente que no hay necesidad alguna de interpretar las verdades reveladas. Podemos seguir adelante y creer en la Biblia y en los Evangelios. Pero *¿qué haremos si resulta que no creemos todos las mismas cosas*, aunque digamos que compartimos una fe común, es decir, si declaramos nuestra aceptación de las mismas palabras?

Una segunda tradición, probablemente más importante que la anterior, que también da prioridad a la fe por sobre la razón, se vincula con Agustín. Esta tradición reconoce la necesidad de un cierto esfuerzo racional y también admite que es posible el conocimiento a través de la razón, en ciertas condiciones. Estas condiciones son la misma fe cristiana y la gracia y ayuda divinas acordadas a los creyentes. *Credo ut intelligam* * ("Creo para comprender") es la fórmula que expresa habitualmente esta concepción. Todo tipo de comprensión intelectual, tanto en cuestiones religiosas como no religiosas, depende de abrigar la fe cristiana. Es la doctrina de la "iluminación divina" del intelecto humano. La "luz natural" del hombre, su intelecto o razón, debe ser encendida por Dios; entonces, y sólo entonces, puede el hombre utilizar esta facultad para iluminar lo que desea comprender. Por ello, la fe en los dogmas de la religión debe ser lo primero; la credibilidad del cristianismo no depende de las pruebas racionales (aunque esta tradición las elaboró en abundancia), ya que las pruebas están dirigidas a demostrar que los dogmas son *también* lógicamente necesarios en sí mismos. ¿Por qué, pues, debe ser deseable la comprensión intelectual cuando no es necesaria para la fe? Esta pregunta pide una justificación de la tradición de *credo ut intelligam*. La revelación —la Escritura— es la *palabra* de Dios, y las palabras están dirigidas a la comprensión y son adecuadamente recibidas por

* Esta frase fue acuñada por Anselmo de Canterbury (1033-1109), uno de los exponentes de esa posición.

ella. Ahora bien, la comprensión completa y perfecta de la palabra de Dios como la Verdad sólo puede ser lograda, a lo sumo, en el estado de beatitud posterior a la muerte. La visión beatífica de Dios es una visión que está más allá de lo sensual, puramente intelectual. En realidad, el mismo Agustín describe la esencia de la bienaventuranza como *gaudium de veritate*, el goce por la posesión de la verdad. Pero aun sobre la tierra el hombre está sediento de beatitud, y toda verdad que pueda alcanzar aquí y ahora calma esta necesidad. Así, la comprensión de la verdad por la "luz natural" en esta vida es una premonición y una muestra de la alegría que espera al bienaventurado en la otra vida.

Quizá pueda decirse que la teología, hablando con propiedad, se originó dentro de esta tradición, si por "teología" entendemos el esfuerzo por dar a los dogmas de la fe una estructura lógicamente coherente e inteligible. Dentro de tal tradición, no podía haber una distinción clara entre teología y filosofía. Ambas compartían un cimiento común, la fe, y se hallaban inextricablemente mezcladas en el desarrollo del sistema resultante. Pero la primacía de la fe sobre la razón es perfectamente clara en el orden de dependencia lógica.

Debemos mencionar una tercera tradición: la del aristotelismo árabe y latino. Sólo en ella podemos hablar de la primacía de la razón sobre la fe. La mayor parte de los escritos de Aristóteles —y la parte más importante desde el punto de vista filosófico— fue desconocida en la Europa cristiana durante varios siglos. Aristóteles había invernado, por decir así, entre los árabes, quienes estudiaron intensamente desde el siglo IX su filosofía natural y su metafísica. Durante los siglos XI y XII surgió en suelo árabe una escuela de comentadores de Aristóteles. La cultura europea pudo reanudar su contacto con Aristóteles en los siglos XII y XIII gracias a que España era por aquel entonces suelo árabe. Lo que nos interesa en esto es el problema creado por

el encuentro del Corán y los escritos aristotélicos: la reunión, en suelo islámico, de la religión y la filosofía. La religión islámica se hallaba bien establecida. Pero la filosofía de Aristóteles demostró tener un atractivo intelectual tan poderoso que algunas de las mentes más elevadas lo consideraron irresistible. Fue necesario hallar una forma de coexistencia. Fue así como el más grande de los filósofos árabes, Averroes (1126-1198), expuso un racionalismo claramente expresado y con un franco sesgo antiteológico. Considerado como una comunicación verbal, el Corán necesita interpretación. Los teólogos lo interpretan, pero no poseen la preparación adecuada para una tarea tan agobiante. Los filósofos profesionales, en cambio, están acostumbrados a elaborar argumentaciones lógicamente necesarias y demostraciones estrictas. Sólo *ellos* satisfacen las condiciones necesarias para una adecuada interpretación del Corán. Sólo ellos pueden ser árbitros en los conflictos que pueden surgir entre la razón y la revelación. Lo mejor que se puede hacer es establecer una separación clara y completa entre la teología y los teólogos, por una parte, y la filosofía y los filósofos, por la otra. Si a pesar de todo surgen conflictos entre la filosofía y la teología, el filósofo debe tener el derecho de paso. Lo mejor que se puede esperar es una coexistencia del tipo de un armisticio.

En el siglo XII, gran parte de España, la patria de Averroes, era territorio árabe, y el averroísmo no tardó en atravesar las fronteras de la Europa cristiana. El averroísmo latino, o cristiano, se hizo sentir hasta en la universidad de París a principios del siglo XIII. Obviamente, esta tradición, que adhería decididamente a la primacía de la razón sobre la fe, debía entrar en conflicto con las concepciones del tipo agustiniano y anselmiano. Una de las implicaciones del averroísmo, apoyada por la autoridad recientemente descubierta de Aristóteles, era que la filosofía no debía ser la doncella de la teología, sino su patrona. El problema de las relaciones funcionales entre la teología y la filosofía —el problema de dirimir las

afirmaciones antagónicas— se hizo tan acuciante que requirió nuevas soluciones.

Tomás iba a suministrar una de tales soluciones.

A menudo se dice que Tomás creó la síntesis más fina del pensamiento medieval. La palabra "síntesis" tiene armónicos valorativos y encomiásticos que pueden contribuir a la persuasión más que a la comprensión. Del mismo modo podríamos decir que Tomás fue el arquitecto del Gran Compromiso en la filosofía medieval: un sistema de ideas que creó la posibilidad de la coexistencia lógica del dogma cristiano con algunas de las ideas principales de Aristóteles, sobre todo, de Agustín, en segundo lugar, y de los neoplatónicos, introducidas estas últimas en el pensamiento cristiano por los primitivos padres de la iglesia. Tomás dio dos pasos decisivos. En primer lugar, introdujo una separación mantenida con bastante firmeza entre la filosofía y la teología, entre el conocimiento por la fe y la gracia y el conocimiento natural. En segundo lugar, hizo de la sensación —la experiencia sensorial— la base de *todo* conocimiento (más adelante veremos hasta que punto debe entenderse literalmente esta afirmación). Se trata realmente de un principio aristotélico, que no es original de Tomás. *Su* contribución consiste en la aplicación que hizo de este principio a la definición de las relaciones funcionales entre la teología y la filosofía.

La distinción entre filosofía y teología no introduce ningún dualismo en el sistema de Tomás. La unidad subyacente del sistema la suministra, podría decirse, el *objeto* del conocimiento, que es el mismo en la filosofía que en la teología. *Todo* conocimiento es conocimiento de Dios: "Todos los seres conscientes implícitamente conocen a Dios en todo lo que conocen" [2]. La revelación nos brinda el conocimiento de Dios desde arriba, por decir así, desde la fuente misma. Mediante la revelación se conoce a Dios como causa de sí mismo y de toda la

[2] *De Veritate*, 22, 2.

creación. En la filosofía —usamos aquí el término para abarcar también lo que hoy llamaríamos las ciencias— conocemos a Dios desde abajo, a través de las cosas creadas, *per ea quae facta sunt*, como dice Tomás[3] citando Romanos I. Mediante nuestros poderes cognoscitivos naturales, podemos hacer inferencias acerca de Dios a través de un conocimiento de las cosas que Él ha creado. Describir cualquier aspecto de la naturaleza creada es también describir a Dios, en la medida en que una descripción de los efectos de todo *x* es también una descripción de *x*. Y no hay nada que no haya sido creado por Dios. La diferencia sobre la cual se basa la distinción, pues, es principalmente una diferencia de método y de dirección del proceso cognoscitivo. Cada uno de los dos "caminos" es, en cierto sentido (que explicaremos más adelante), autocontenido e independiente del otro. De hecho, en la medida en que pueda haber una relación de dependencia entre los dos, es el camino de la fe el que depende del camino del conocimiento natural. Puede decirse, sin embargo, que ambos caminos sirven a un propósito común. El objetivo último de todo esfuerzo cognoscitivo humano es conocer a Dios *.

Es evidente, pues, que Tomás no comparte la concepción de Agustín y de Anselmo de Canterbury acerca de la iluminación divina del intelecto humano. Hace un esfuerzo deliberado por diferenciar la filosofía de la teología; en cambio, la teoría de la iluminación excluye toda distinción nítida entre las dos. De hecho, Tomás es excepcionalmente explícito en lo que respecta a los principios de los cuales puede decirse que se desprende la distinción como consecuencia lógica. Estos principios se encuentran en las definiciones que da Tomás de la *fe* y el *conocimiento científico*. La fe (*fides*) implica el asentimiento del intelecto a lo que se cree. Pero el intelecto

[3] *Summa Theologica* (en lo sucesivo abreviado *S. T.*), Parte I, pregunta 2, Art. 2 y *passim*.

* Este objetivo sólo puede alcanzarse finalmente en la visión beatífica (*visio beatifica*) de la vida futura.

puede asentir de dos maneras: primero, porque lo impulsa a hacerlo el objeto, al cual se lo conoce por sí mismo (intuitivamente) —como en el caso de los primeros principios, que son captados inmediatamente por el intelecto— o a través de alguna otra cosa; esto es válido de conclusiones de las que tenemos conocimiento científico (*scientia*). Segundo, porque el intelecto puede dar su asentimiento a algo, no porque el objeto mismo lo impulse a hacerlo de manera total y suficiente, sino impulsado por un acto de la voluntad que inclina al intelecto en una dirección más que en otra. Y si tal asentimiento se produce junto con dudas y temores concernientes a la otra alternativa, entonces se lo llama "opinión", pero si va acompañado de certidumbre y está exento de todo temor, entonces, es fe. Es decir, si doy mi asentimiento a *p* sin estar seguro de que no-*p* es falso, entonces mi asentimiento es *fe*. El artículo (que trata del problema de si el objeto de la fe puede ser algo *visto* por visión sensorial o visión intelectual) continúa así: "ahora bien, de *aquello* que mueve por sí mismo a nuestro intelecto o a nuestros sentidos al conocimiento de sí mismo puede decirse que es visto. Por lo tanto, es evidente que no podemos tener fe (*fides*) ni opinión (*opinio*) concernientes a lo que es visto, sea por los sentidos, sea por el intelecto"[4].

En este pasaje, lo que hace Tomás es distinguir entre la fe y el conocimiento científico como *dos especies diferentes pertenecientes a un género común: el asentimiento del intelecto.*

El intelecto da su asentimiento a proposiciones acerca de un objeto de fe no porque el objeto mismo lo impulse suficientemente a hacerlo: *también* se siente inclinado a darlo porque la voluntad le dice que lo haga. La voluntad, a su vez, puede estar sujeta, por ejemplo, a la influencia de Dios. En el caso del conocimiento científico "natural", no se necesita ninguna condición adicio-

[4] *S. T.*, II-II, 1, 4.

nal semejante. El objeto conocido basta para determinar al intelecto a dar su asentimiento a una proposición dada. Está claro ahora que la separación de la teología y la filosofía se desprende de esta distinción si decimos que la teología trata de proposiciones aceptadas sobre la base de la fe, y la filosofía de proposiciones aceptadas por el conocimiento.

Al mismo tiempo, sin embargo, la teología como ciencia —doctrina sagrada, como dice Tomás— es, en un doble sentido, una tarea intelectual; primero, porque propone sus conclusiones a la aceptación por asentimiento intelectual y, segundo, porque ese asentimiento específico del intelecto que es la fe resulta de un doble conjunto de condiciones: una condición necesaria es un acto de la voluntad, la otra un cierto esfuerzo intelectual. "La fe presupone el conocimiento natural", dice Tomás en la *Summa Theologica*[5].

Hemos visto que no se lo puede considerar a Tomás un defensor de la primacía de la razón sobre la fe en el sentido averroísta. No mostró ninguna inclinación, por cierto, a reemplazar la autoridad del teólogo creyente por la del filósofo secular en cuestiones concernientes a la interpretación de la Biblia. Tampoco puede decirse que adoptó el "*credo quia absurdum*" de Tertuliano; evidentemente, se opone a esta variedad de la primacía de la fe sobre la razón. Comparte con la tradición de Anselmo y Agustín la posición de que es deseable, importante y posible cierta captación intelectual de las verdades reveladas. Pero va más allá del precedente agustiniano al sostener que un cierto grado de desarrollo intelectual es una condición necesaria para recibir en la mente y, por ende, para aceptar las verdades reveladas *.

Un intelecto no preparado —como un niño o una persona analfabeta que carecen de cierto dominio del len-

[5] *S. T.*, I, 2, 2.

* Para Anselmo, también es menester, antes de poder creer, que comprendamos, al menos verbalmente, el mensaje dirigido a nosotros.

guaje— ni siquiera puede *comprender* la palabra de Dios, como consecuencia de lo cual (por supuesto) no puede aceptar ni rechazar el mensaje trasmitido en la revelación. Para Tomás, la palabra de Dios es esencialmente *inteligible.* Además, Tomás difiere significativamente de los agustinianos al sostener que el intelecto puede por sí mismo llegar a conocer algunas de las verdades reveladas sin creer en la revelación. Mediante nuestros poderes cognoscitivos naturales podemos captar algunas, aunque no todas, de las verdades necesarias para la salvación.

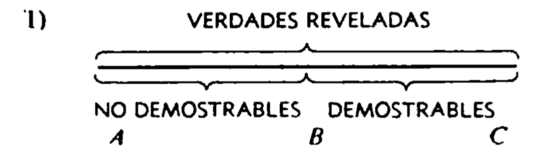
Se desprende de lo anterior que Tomás debe reconocer dos tipos diferentes de teologías: una revelada (o sobrenatural) y otra no revelada (o natural). La teología natural trata de *algunas* de las verdades necesarias para la salvación y hasta puede demostrarlas. El ámbito de la teología sobrenatural se extiende hasta *todas* las verdades necesarias para tal fin, incluyendo las que podemos probar sin recurrir a la Biblia. Pero la teología sobrenatural tiene su verdadera base y cimiento, su *sine qua non,* en la revelación misma. Así, en cierta manera, la teología natural forma parte de la teología sobrenatural sólo en el sentido de que la primera contiene menos verdades que la segunda. Pero la diferencia principal no es de extensión ni de cantidad. La diferencia esencial entre ellas es que la teología natural parte "desde abajo", por decir así, desde nuestra experiencia del mundo sensible y de las cosas que hay en él, y procede "hacia arriba", hacia Dios, que es la fuente de toda verdad: *per ea quae facta sunt.* Y son nuestros poderes cognoscitivos naturales los que nos permiten dar este asentimiento. Pero obviamente, partiendo de esta base y por estos medios no podemos recorrer todo el camino. Si pudiéramos, no habría necesidad alguna de la revelación. Ahora bien, para Tomás, tal necesidad existe manifiestamente como la necesidad más urgente de todas, y es exactamente por esto por lo que Dios nos ha revelado las verdades necesarias para lograr ese

propósito, la salvación del hombre. Así, la teología sobrenatural parte "desde arriba", desde las verdades contenidas en la palabra de Dios, y procede "hacia abajo" en la tarea de explicar y dilucidar las verdades así reveladas. Y lo que hace posible este "descenso" es, esencialmente, la gracia de Dios, y no cualquier facultad o esfuerzo de nuestra parte.

Podría parecer, pues, que Dios ha revelado al hombre más de lo estrictamente necesario. Tomás sostiene que aun aquellas verdades que son demostrables en principio en la teología natural necesitan ser reveladas, ya que sólo su carácter demostrable no es garantía suficiente de que, de hecho, serán demostradas sin error y serán conocidas por todos los que necesitan conocerlas *.

Podemos decir, entonces, que según Tomás hay dos grados de revelación: 1) verdades reveladas e inteligibles que no son demostrables; 2) verdades reveladas e inteligibles que *son* demostrables por el intelecto humano sin ayuda.

El siguiente diagrama puede servir para ilustrar este punto:

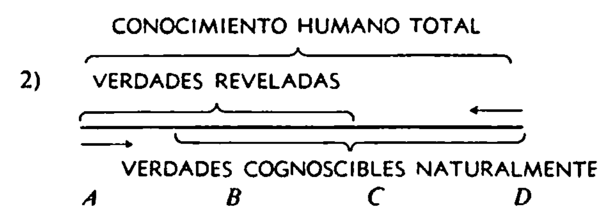


La línea *AC* representa la totalidad de las verdades reveladas, mientras que el segmento *BC* abarca aquellas verdades que son también cognoscibles naturalmente, es decir, el ámbito de la teología natural.

Si ahora extendemos la línea para que abarque *todas*

* La tesis general que Tomás quiere probar en el primer artículo de la primera cuestión de la *Summa Theologica* es que, además de las disciplinas de la filosofía, es necesario también disponer de otras doctrinas, a saber, la revelación.

las verdades que pueden ser conocidas por el hombre, la totalidad del conocimiento humano posible, el diagrama adquirirá esta forma:



Debemos observar que ahora el segmento *BC* es una superposición. En realidad, esta superposición, que contiene, por ejemplo, las verdades naturalmente demostrables *y* las verdades reveladas acerca de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma humana, es un aspecto sumamente característico del sistema tomista de pensamiento considerado como un todo. Es el eslabón que conecta el conocimiento sobrenatural y el natural, el conocimiento por la gracia que procede desde arriba y el conocimiento por naturaleza que procede desde abajo (como indican las dos flechas). Pero debemos *también* observar que la superposición *CB*, contemplada desde *C* hacia *B* depende lógicamente de la sección *DC*, que abarca las verdades que son cognoscibles naturalmente pero no son reveladas: las verdades de la filosofía y la ciencia seculares. La sección *CB* es una extensión directa de la sección *DC*. Contemplada "desde arriba", la sección *BC* es una extensión igualmente directa de la sección *AB*, en la cual encontramos, por ejemplo, el dogma de la Trinidad[6] y los Sacramentos, es decir, en síntesis, los misterios cristianos.

Tomás trata de determinar lo más exactamente posible la ubicación precisa del punto *B* reduciendo todo lo posible la distancia entre los puntos *A* y *C*. (La posición

[6] Sobre la imposibilidad de probar la Trinidad mediante la razón natural, ver *S. T.*, I, 32, 1.

del punto *C* ya está dada: la sección *AC* se extiende hasta donde la revelación misma puede llevarnos.) Puede demostrarse la existencia de Dios, una serie de proposiciones acerca de su naturaleza y, en general, una sustancial cantidad de dogmas. Pero toma la precaución de no tratar de demostrarlos a todos. Algunos de ellos (dicho brevemente, los misterios cristianos) no son demostrables. Cualquier intento por demostrarlos está condenado al fracaso, y tales fracasos pueden perjudicar la causa a la cual están dedicados él y cualquier otro teólogo creyente.

Es importante comprender que, cuando usamos los términos "prueba" y "demostrable", nos referimos, al igual que Tomás, a una prueba o un razonamiento que no depende de premisas teológicas obtenidas por revelación. Por el contrario, tales pruebas son razonamientos que se basan totalmente en principios ubicados dentro de la sección *DC*, en última instancia, en la experiencia sensorial *y* en los principios racionales evidentes de la filosofía (como el principio de contradicción). Cuando piensa como un teólogo, propiamente dicho, Tomás procede de una manera análoga. Entonces, los dogmas básicos de la revelación funcionan como algo dado e indudable. Aplica los principios de la razón natural al pensamiento acerca de estos datos y a la argumentación que parte de ellos [7]. De esta manera, también podemos hablar de pruebas en la teología sobrenatural: son intentos por comprender y elucidar una revelación esencialmente inteligible. Pero es importante comprender que estas pruebas son, entonces, de una naturaleza y un status muy diferentes de las pruebas de la teología natural y la filosofía. Son, a lo sumo, reconstrucciones racionales de artículos de fe. Pueden surgir conflictos dentro de la sección *BC* en forma de contradicciones entre las verdades de revelación y las verdades demostradas en la teología natural, es decir, ¿no puede suceder que la revelación

[7] Véase especialmente *S. T.*, I, 1, 8.

afirme p y nuestras pruebas filosóficas afirmen su contradictoria? En la práctica, *sí*; en la teoría ideal, *no*. Para Tomás, todas las verdades son una en el sentido de que dos verdades no pueden contradecirse, si son verdades ambas *. El mundo creado por Dios es también, en cierto sentido, Su revelación, a saber, en la medida en que es *inteligible*. Pero no es una revelación verbal. Sin embargo, puede ser "leída" y comprendida por los poderes cognoscitivos naturales del hombre, los sentidos y el intelecto. El conocimiento natural acerca del mundo es conocimiento acerca de la obra de Dios, acerca de sus efectos: "Conocemos a Dios en todo lo que conocemos". Sin embargo, el conocimiento humano es falible e inferior al conocimiento que adquirimos a través de la revelación directa de Dios, que es infalible. A menos que estemos en guardia, pues, nuestras visiones naturales pueden extraviarnos seriamente. Pues las ideas equivocadas acerca del mundo pueden dar origen a ideas equivocadas acerca de Dios. "Pues el error concerniente a las cosas creadas resultará en un falso conocimiento de Dios y alejará de Dios a las mentes de los hombres" [8].

Se desprende de esto que, cuando surgen conflictos en la práctica entre las visiones naturales y las reveladas, el hecho mismo del conflicto es un indicio de que nuestro conocimiento natural es erróneo. La teoría de la coherencia interna perfecta de todo conocimiento verdadero en conjunción con la infalibilidad de Dios hace inevitable esta conclusión. Sólo puede haber una reserva: *siempre que tengamos una comprensión correcta de las verdades reveladas.*

La creencia de Tomás en la inteligibilidad de la obra de Dios y de sus palabras señala un compromiso y una

* Esto parece seguirse de sus definiciones de *fides* y *scientia*. Pues si yo *creyera* p y *supiera* que no-p es verdadera, entonces debería dar mi asentimiento intelectual a la proposición contradictoria p y no-p.

[8] *Summa Contra Gentiles* (en lo sucesivo abreviado *C. G.*), II, III.

posición intermedia en la historia de la filosofía cristiana de la Edad Media. Anselmo representaba uno de los extremos, en lo concerniente a la inteligibilidad y la demostrabilidad de la fe. Tomás es mas moderado, a este respecto, pues sostiene que algunos de los artículos de fe, los misterios cristianos, no pueden ser probados. En realidad, aunque sostenía que estos dogmas —por ejemplo, el dogma de la Trinidad— son también esencialmente inteligibles (puesto que son comprendidos por el intelecto infinito de Dios), no afirmaba que pudieran ser comprendidos perfecta y adecuadamente por una mente humana finita. Se dice a veces que la inteligibilidad esencial de estas verdades significa que están "por encima" de la razón humana aunque no son contrarias a ella [9]. Pero el rasgo que es eminentemente característico de la posición de Tomás es lo que podríamos llamar la doble inteligibilidad de esos dogmas cristianos que caen dentro de la sección *BC*, la superposición del diagrama de la página 86. Es por esto por lo que puede decirse que su posición es un punto medio entre dos extremos. El otro extremo es la posición de Guillermo de Occam y otros nominalistas del siglo XIII (y posteriores). Según ellos, podemos adquirir poco o ningún conocimiento, hablando con propiedad, de Dios por intermedio de nuestras facultades cognoscitivas naturales.

TOMÁS Y ARISTÓTELES

La influencia de la filosofía aristotélica sobre Tomás es tan acentuada que se necesita una lectura minuciosa para descubrir las diferencias. Una diferencia obvia y fundamental, por supuesto, es el hecho de que Tomás es cristiano. Trata de ser un buen aristotélico y un buen cristiano al mismo tiempo, y algunos problemas bastante difíciles derivan del esfuerzo por unir las dos

[9] *S. T.*, I, 12, 12.

concepciones. Sin embargo, debido en parte a la formación de Tomás como filósofo *cristiano*, su filosofía también absorbió elementos de origen platónico o neoplatónico. También tenía ideas originales propias. Sin embargo, es justo decir que su fuerza no reside en la originalidad de sus ideas. Su grandeza deriva de la fuerza, la claridad y la persistencia con las que trató de reunir en un sistema coherente elementos de orígenes tan diferentes.

Este influjo de las ideas aristotélicas sobre Tomás se explica, al menos en parte, por una serie de hechos históricos. Durante varios siglos, la Europa cristiana sólo conoció las obras lógicas de Aristóteles, mientras que sus libros de metafísica y filosofía natural eran prácticamente desconocidos. Pero estas obras se habían conservado en traducciones (que no siempre eran muy buenas), entre los árabes, y, como indicamos antes, a fines del siglo XII, comenzó a filtrarse en la Europa cristiana un nuevo conocimiento de Aristóteles a través de filósofos árabes como Avicena y Averroes [10]. Poco a poco, se llegó a poseer la totalidad del *Corpus Aristotelicum* y se lograron nuevas y mejores traducciones de los textos griegos originales.

Es muy difícil para nosotros comprender la significación de este redescubrimiento de las principales obras filosóficas de Aristóteles y darnos cuenta del impacto que produjo sobre los pensadores del siglo XIII. Hasta alrededor de 1200, la ideología del cristianismo no había tenido ninguna rival seria. Pero de repente. apareció un conjunto totalmente nuevo de ideas que parecían tener (algunas, al menos) al mismo tiempo tres propiedades notables: 1) la filosofía de Aristóteles no era producto de un pensador cristiano ni había surgido de una cultura cristiana; 2) algunas ideas importan-

[10] Se encontrará una descripción detallada del redescubrimiento de Aristóteles en F. C. Copleston, *History of Philosophy*, II (Londres, 1959) y F. van Steenberghen, *Aristotle in the West* (Lovaina, 1955).

tes de esta filosofía estaban en abierta contradicción con otras ideas importantes predominantes en la ideología cristiana, y en otros puntos no era fácil reconciliarlas; 3) a algunos cristianos que leyeron y comprendieron a Aristóteles, esta nueva filosofía les parecía *verdadera.*

Inevitablemente, pues, la introducción de Aristóteles en Occidente creó una situación totalmente nueva y cargada de problemas. De tanto en tanto se intentaba prohibir la lectura y la enseñanza de Aristóteles en escuelas y universidades *. En conjunto, estos intentos tuvieron poco o ningún éxito.

La importancia histórica de Tomás deriva en no escasa medida del hecho de que su solución de este problema crítico llegó a ser aceptado por la iglesia católica. La solución tomista consiste, brevemente, en aceptar la filosofía de Aristóteles siempre que sea posible hacerlo sin entrar en manifiesto conflicto con las doctrinas de la iglesia. En unos pocos aspectos, Tomás tuvo que rechazar o modificar las ideas de Aristóteles. Según éste, el mundo es eterno e increado. Su "motor inmóvil" no es un creador. Además, no es en modo alguno cierto que la filosofía de Aristóteles de cabida a la idea de un alma humana individual e inmortal.

En estos puntos, las doctrinas de la iglesia no admitían compromiso alguno. Pero, en conjunto, Tomás de Aquino se las ingenió para conservar tanto el espíritu como las ideas del aristotelismo. Sus afinidades y simpatías aristotélicas se manifiestan con claridad, no sólo en su filosofía y en su teología natural, sino también en su teología sobrenatural.

* Las obras de Aristóteles sobre filosofía natural fueron proscritas por el Concilio de París, en 1210. Otras diversas autoridades eclesiásticas promulgaron nuevas proscripciones en 1215, 1245 y 1263. Se llegó a un punto culminante con la gran condena de 1277 por Etienne Templir, obispo de París. En un comienzo se condenó al mismo Aristóteles. Las condenaciones posteriores estuvieron dirigidas contra las interpretaciones averroísticas y otras interpretaciones heréticas de Aristóteles. Finalmente, prevaleció la opinión de que Aristóteles no era contrario a la fe.

LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO HUMANO

Sugerí antes que el compromiso o síntesis tomista se debió, primordialmente, a dos factores: a la separación bastante tajante entre filosofía y teología, y a la base empirista que adopta Tomás de Aquino para el conocimiento humano. La importancia de este empirismo se comprenderá cuando expongamos algunas de las ideas de Tomás concernientes a las relaciones entre fe y el conocimiento natural; la fe presupone el conocimiento natural.

¿Qué entiende, pues, Tomás, por conocimiento natural?

Hay dos tipos de conocimiento natural: el conocimiento sensorial (*cognitio sensibilis*) y el conocimiento intelectual (*cognitio intellectualis*) [11]. Lo que supone el conocimiento sensorial probablemente sea bastante claro para nuestros propósitos. Es el conocimiento directo que tenemos de los objetos individuales y materiales a través del contacto sensorial con ellos. Debe observarse que todo *juicio* concerniente a tales objetos pertenece al intelecto, no a los sentidos. Un ejemplo de conocimiento intelectual sería nuestra comprensión de los "primeros principios" —por ejemplo, del principio de contradicción— y nuestra utilización de éste y de otros principios para obtener conclusiones a partir de premisas dadas.

Tomás sostiene enfáticamente que el conocimiento sensible es, lógica y genéricamente, anterior al conocimiento intelectual. Así, se desprende de esto que la experiencia sensorial es una condición necesaria de nuestro conocimiento de Dios, en la teología natural.

Observamos aquí, simplemente, una aplicación consecuente del principio aristotélico: no hay nada en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos (*Nihil in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Se deduce

[11] *S. T.*, I, 84, 6.

necesariamente que el hombre no puede tener ideas innatas, ni siquiera de Dios ni de ningún aspecto de Él.

Citando a Aristóteles, Tomás afirma que el intelecto o la mente de un niño recién nacido es como una pizarra limpia, en la cual no hay nada escrito (*tabula rasa in qua nihil est scriptum*) [12].

El intelecto depende de la experiencia sensorial de dos maneras: en su capacidad misma de proceder y en su contenido. Esto significa, en primer término, que el intelecto no tiene ninguna posibilidad de conocer *nada* sin la previa intervención de los sentidos. Hasta la conciencia de sí mismo, hablando con propiedad, es imposible sin la sensación [13]. Y aquello que se presenta primero a la mente, aquello de lo cual somos conscientes en primer término, es la cosa sensible, física, particular. Tales objetos particulares son los únicos de los que tenemos conocimiento directo. Todo otro conocimiento es derivado y secundario, en un sentido que explicaremos más adelante * [14].

Así, la epistemología de Tomás parece implicar un empirismo claramente manifestado, aunque no cabría esperar que Tomás vea y acepte sus consecuencias. Sin embargo, lo hace. Se pueden encontrar en él declaraciones que suenan como un manifiesto propagandístico empirista. El comienzo o principio de toda investigación científica reside en los sentidos, y toda nuestra captación intelectual es abstraída a partir de sus datos.

Esto en lo que respecta a la *cognitio sensibilis*. Nos queda por examinar el conocimiento intelectual, la *cognitio intellectualis*.

"La actividad del intelecto surge de la sensación, pero

[12] *S. T.*, I, 79, 2.

[13] Véase e. g., *S. T.*, I, 87, 1.

* Tomás elaboró una detallada y complicada teoría para explicar la dependencia del intelecto con respecto a los sentidos. Éstos presentan al intelecto cierto tipo de imagen del objeto material. El intelecto deriva sus ideas de estos "phantasmata" por un proceso de abstracción.

[14] Véase e. g., *S. T.*, I, 84, especialmente Art. 7.

en la cosa percibida por los sentidos el intelecto capta muchos aspectos que los sentidos no pueden percibir"[15]. Es decir que, desde un punto de vista epistemológico, toda cosa física particular presenta dos aspectos diferentes. Podemos conocerla, primero, como algo sensible, y segundo, como algo inteligible. Como algo sensible, una cosa física particular es algo material que tiene propiedades sensibles (o es un agregado de ellas): colores, olores, peso, solidez, extensión, forma, etc. Son todas propiedades que percibimos por los sentidos.

Como objeto inteligible, la cosa física particular presenta otros aspectos. Sus propiedades sensibles no son inteligibles; están dadas directamente, como solemos decir, en la percepción sensorial. No *comprendo* que una cosa es roja cuando simplemente *veo* (percibo visualmente) que lo es. Pero *dadas* ciertas percepciones sensoriales y las ideas derivadas de éstas por abstracción, el intelecto puede proceder a realizar ciertos actos de comprensión. Corresponde al intelecto decidir si las ideas que he formado de este modo son ideas *verdaderas*. Esto es, sólo el intelecto decide si existe algo fuera de la mente misma que corresponda a las ideas que me he formado. Las propiedades de las cosas físicas particulares son sensibles. Su *existencia* no lo es. En otras palabras, no es solamente sobre la base de la percepción sensorial que decidimos si nuestras sensaciones son *verídicas* o *ilusorias*. Tales decisiones presuponen actos de juicio intelectuales.

Para expresar lo anterior en un lenguaje más afín al tomismo: un objeto de conocimiento es sensible en tanto es un individuo material; es *inteligible* —*inquantum est ens*— en la medida en que está en el ser o existe *realmente*.

Inquantum est ens. Esta frase verdaderamente tomista no puede ser entendida adecuadamente sin explicaciones adicionales. Es el aspecto *existencial* de toda

[15] *S. T.*, I, 78, 4.

cosa individual lo que la hace inteligible. Y los juicios de contenido existencial no están contenidos en esa parte del proceso cognoscitivo que es el acto de sensación.

Es esta noción de existencia la que debemos explicar. Hay algo que debemos aclarar inmediatamente. No hay ni la más remota similitud entre el sentido de las palabras "existencia" y "existencial" y sus equivalentes latinos tales como los usa Tomás de Aquino y el sentido de esas palabras cuando las usan los existencialistas de nuestro tiempo. Por supuesto, hablando en términos históricos, las diversas nociones de existencia *están* relacionadas. Pero, según creo, puede decirse y hasta, quizá, subrayarse que el intento de hacer de Tomás un existencialista se debe a las aspiraciones mal encaminadas de algunos neotomistas de la actualidad de acreditar a Tomás todas las ideas aparentemente aceptables que hayan sido concebidas por cualquiera. Si tratamos de comprender la noción tomista de existencia a la luz del existencialismo moderno, seguramente nos equivocaremos.

Tomás emplea muy raramente la palabra "existencia" (*existentia*). Su palabra predilecta es *esse*, que es también el infinitivo del verbo latino que significa *ser*. Pero Tomás lo utiliza también como sustantivo, por lo cual debemos traducirlo por *existencia*. Pero también usaré libremente la palabra misma que usa Tomás, *esse*, para evitar confusiones con otras nociones de "existencia".

Sin embargo, en la frase *inquantum ens* la palabra *esse* no aparece. Pero está contenida, por decirlo así, en la palabra *ens*, que es también el participio presente del verbo latino que significa *ser*. Cuando se la utiliza como sustantivo, puede tomársela en el sentido de *un individuo que existe en el presente*, algo que tiene existencia real y no sólo algo que tiene existencia posible o que ha existido o que existirá. Un *ens* es algo que es *real ahora*.

Desde el punto de vista tomista, todo individuo real-

mente existente —toda sustancia (*substantia*) real, como también diría Tomás— está compuesto por dos "elementos": 1) la esencia o naturaleza (*essentia, natura, quidditas*), y 2) el *esse*. No son elementos en el sentido en el cual puede decirse que un agregado o una clase o un compuesto físico o químico están formados por elementos. La esencia y el *esse* son, más bien, aspectos ontológicamente distintos de un individuo o sustancia realmente existente. Decir que son ontológicamente distintos equivale a decir que es posible distinguirlos lógicamente; pero también equivale a decir algo más. Los dos aspectos pertenecen a categorías diferentes del ser. La distinción no es meramente lógica, en el sentido en el que la superficie interna y la superficie externa de una esfera hueca son lógicamente distintas una de otra. Si imaginamos una esfera hueca, podemos distinguir lógica o conceptualmente estas dos superficies. Pero no podemos concebir una esfera hueca que tenga una superficie externa y no tenga otra superficie interna. Tampoco puede *haber* tal esfera. La distinción entre esencia y *esse* no es, en este sentido, como la distinción entre la superficie interna y la externa. Pues podemos concebir la esencia de cualquier sustancia (aparte de Dios) sin pensar necesariamente al mismo tiempo, que esta esencia tiene *esse*, es decir, sin verse obligado lógicamente a concluir que la sustancia cuya esencia estamos concibiendo también existe realmente. Puedo muy bien conocer la esencia o la naturaleza de un platipo o un mamut sin saber si existen o no. Y puedo saber que existe tal o cual cosa ("hay un animal de cuatro patas en mi jardín") sin saber *qué* es realmente esta cosa, es decir, sin conocer la esencia o naturaleza de esta cosa.

Para decirlo en un lenguaje tomista: la distinción entre esencia y existencia o *esse* no es meramente una distinción lógica; es también una distinción *real*. Puedo decir que, desde el punto de vista lógico o epistemológico, la esencia de una sustancia es lo mismo que la

definición de esta sustancia. Pero el conocimiento de definiciones carece de contenido existencial (excepto si la definición incluye una contradicción, porque lo que es lógicamente imposible no puede existir). El *esse* tomista es algo que se agrega a la esencia o naturaleza de una sustancia para convertirla en algo real, para llevarla a la existencia. Es aquello en virtud de lo cual una sustancia se hace real, se convierte en *ens: ipsum esse est quo substantia denominatur ens* ("*Esse* mismo es aquello por lo cual se caracteriza una sustancia como cosa real") [16].

Por lo que acabamos de decir, es obvio que la esencia o naturaleza de una sustancia es algo más que su definición. Una definición es algo conceptual que existe en las mentes de los hombres, si es que existe en alguna parte. La esencia o naturaleza de una sustancia también tiene algún tipo de existencia extramental, aunque la sustancia misma no exista como un *ens*. Decir que una esencia recibe *esse* también es decir que la existencia *potencial* de la sustancia se convierte en una existencia *actual*. Las nociones de potencialidad (o potencia, *potentia*) y actualidad (o acto, *actus*) desempeñan importantes funciones en el esquema conceptual de Tomás. Así como la distinción entre *esse* y *essentia* puede ser aplicada a todas las sustancias (excepto a Dios), lo mismo sucede con la distinción entre acto y potencia. Pero hay diferencias entre acto y *esse*, por una parte, y potencia y esencia, por la otra. Parte de esta diferencia queda de manifiesto si decimos que una potencia (potencialidad) es una posibilidad que puede ser actualizada. La actualización de una potencialidad o de un conjunto de potencialidades es un proceso de cambio, un movimiento, que, cuando se lo completa, da como resultado que la sustancia se convierte en *ens*. Un *ens* es una sustancia en acto (*in actu*). Este proceso de actualización es también un proceso de *perfección*. "Grado de

[16] *C. G.,* II, 1, IV.

perfección" significa, pues, "grado en el cual se actualizan las potencialidades".

La noción de potencialidad es, en cierto sentido, más general que la noción de esencia. Una esencia es un conjunto determinado de potencialidades. Una potencialidad en una esencia es siempre una potencialidad de convertirse en algo determinado: en un hombre, en una mujer o en un león. La potencialidad, *tout court*, implica poco más que la mera posibilidad, más una tendencia (inclinación, aspiración, urgencia) intrínseca a la actualización.

Dios es un ser en el cual todas —literalmente, todas— las potencialidades positivas se actualizan. Esto equivale a decir que es *totalmente* en acto, es acto puro (*actus purus*). Además, equivale a decir que es absolutamente perfecto, el ser más perfecto, porque todas las imperfecciones implican la presencia de potencialidades no actualizadas *. Puesto que una sustancia en acto es lo mismo que un *ens*, en la medida en que la esencia de esta sustancia ha recibido *esse*, se desprende de esto que ninguna "parte" de la esencia de Dios carece de *esse*. De no ser así, puesto que la esencia en sí misma sería potencialidad no actualizada, habría potencialidades no actualizadas en Dios y Él no podría ser *actus purus*. De esta "plenitud del ser" en Dios derivan todas sus otras propiedades, como veremos más adelante.

Una consecuencia de lo anterior es que en *todas* las sustancias creadas hay imperfección. Representan una etapa intermedia entre la perfección absoluta y la actualización completa (Dios), por una parte, y la falta de perfección, que es potencialidad pura y no actualizada,

* Debemos distinguir dos tipos de imperfección: 1) Una sustancia *S* es imperfecta si tiene potencialidades $p_1 - p_n$ y p_n no está actualizada. 2) Una sustancia *S* es imperfecta, aunque tenga $p_1 - p_n$, potencialidades todas ellas actualizadas, si hay otro conjunto de potencialidades p_{n+1}, etc., que *S* no tiene. Así, podemos hablar de perfección e imperfección relativas y absolutas. Se verá que sólo Dios es absolutamente perfecto.

en el otro extremo. El concepto de potencialidad pura es una entidad puramente conceptual en Tomás; no puede tener ningún correlato ontológico, en el sentido de que no puede existir nada que sea pura potencialidad, pues la existencia (*esse*) implica actualización.

Pero podemos preguntarnos qué sería esta pura potencialidad, si pudiera existir. Tomás responde que sería idéntica a la materia pura o *materia prima*. Con esto, se introduce un tercer par de conceptos, *materia* y *forma*. Ahora bien, en primer término, si la pura potencialidad debe ser identificada con la materia prima, se deduce de esto que la materia prima no puede existir (puesto que la pura potencialidad no puede existir). Esto significa que la materia siempre existe en conjunción con alguna forma. Podemos inferir esto sin saber nada acerca de la forma y la materia. ¿Qué otra cosa puede decirse de ellas?

En primer lugar, que constituyen un par de conceptos muy engañosos y en modo alguno fáciles de comprender [17]. En segundo lugar, que han sido tomados de Aristóteles. En tercer lugar, que Tomás hace un frecuente uso de ellos y les otorga mucha importancia en sus esfuerzos por reconciliar las doctrinas aristotélica y cristiana.

Los análisis habituales realizados para explicar los conceptos de forma y materia son, en parte, muy desorientadores. Podemos hablar de la cera y el sello impreso como de la materia y la forma del sello. Pero si pasamos a las plantas y a los animales, es totalmente equivocado indentificar la forma con una configuración común o uniforme. Y si pasamos a los seres humanos, no queda nada de la analogía inicial; pues, en este caso, se dice que la forma de esta sustancia es el alma racional y su materia es el cuerpo humano.

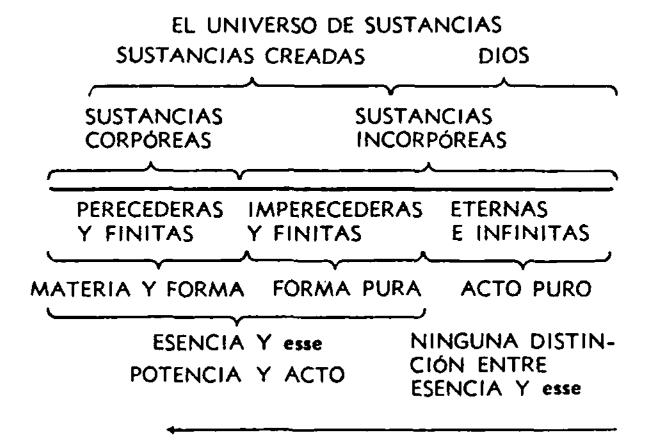
[17] Se encontrará un examen de las complejidades implicadas en las nociones de materia y forma en Donald Williams, "Form and Matter, I and II", *The Philosophical Review*, Vol. XLVII, 1958, págs. 291-312 y 499-521.

Las sustancias están "compuestas" de materia y forma, así como están "compuestas" de esencia y *esse*, potencia y acto. Pero la distinción entre materia y forma *no* es aplicable a todas las sustancias. Sólo es aplicable a las sustancias corpóreas. Puesto que el hombre es una sustancia corpórea, es aplicable a él.

En el ámbito de las sustancias corpóreas, la noción de materia está intimamente vinculada con las nociones de potencia y esencia, así como la noción de forma está íntimamente relacionada con las nociones de acto y *esse*. Como hemos visto, la materia es, en cierto sentido, idéntica a la potencialidad. Allí donde se forma materia, se actualizan potencialidades, es decir, una esencia recibe existencia (y una sustancia se convierte en *ens*). Así, cuando se crea un ser humano, en el momento de la concepción Dios crea un alma para insuflar forma al cuerpo incipiente. La materia es particularmente importante para Tomás, ya que representa también el principio de individuación. Los seres humanos son numéricamente distintos porque tienen cuerpos distintos. Cuando la materia se individualiza, la forma es el principio de "especificación", esto es, determina la especie a la cual pertenece el individuo. La forma es aquello que es común a todos los individuos de una especie, aquello que hace de ellos el *tipo* de individuos que son. Se deduce de esto que, entre las sustancias incorpóreas, los ángeles, por ejemplo, sólo puede haber un individuo de cada especie. Puesto que no hay ninguna materia, no hay tampoco principio de individuación, excepto la forma misma. Las formas, pues, deben ser distinguidas en términos de sus potencias y esencias, y su grado de actualización. Pues aunque algo sea forma pura, de ello no se infiere que esté libre de potencialidad, vale decir, que sea perfecto. Ahora bien, se verá también que la materia (es decir, el cuerpo humano) es el principio de individuación de la forma humana, o sea, del alma humana racional (e inmortal). Para resumir, en Tomás, el alma humana *inmortal* se *indi-*

vidualiza gracias a su asociación con la materia a través del cuerpo. Y sin la individualización del alma humana, la mayoría de las doctrinas fundamentales del cristianismo carecería de sentido. Por consiguiente, el cuerpo es importante en la filosofía de Tomás, en un sentido positivo. Él lo admite plenamente y acepta sus consecuencias, tanto en la ética como en la epistemología.

Puede utilizarse el siguiente diagrama para ilustrar lo que hemos dicho acerca de la esencia y el *esse*, la potencia y el acto, la materia y la forma:



El diagrama (obsérvese la flecha) también exhibe la estructura jerárquica del universo. Hay una escala de grados crecientes de perfección, desde lo perecedero y finito hasta Dios. Las nociones de materia pura y potencia pura caen fuera del diagrama, en el extremo izquierdo. Obsérvese también la distinción entre *eterno* e *imperecedero*. Una sustancia imperecedera no es necesariamente eterna, puesto que puede ser una sustancia creada: hubo un tiempo en el que *no* existió.

Estamos ahora en mejores condiciones para comprender la distinción entre conocimiento sensible y conoci-

miento intelectual introducida antes. En primer lugar, no debemos sorprendernos de que el "doctor Angélico" no temiera el empirismo. Los sentidos son facultades corporales, y Tomás reconoce al cuerpo como un elemento necesario en el esquema de las cosas. No es una desventaja para el alma unirse a un cuerpo material, pues en su existencia terrena esta unión suministra al alma su única fuente de conocimiento.

En segundo lugar, ahora podemos comprender mejor la naturaleza del conocimiento intelectual. Dijimos antes que un objeto de conocimiento es inteligible "*inquantum ens*, en tanto está en el ser, o en tanto existe realmente". Ahora se comprenderá que la noción de inteligibilidad está íntimamente conectada, no sólo con la noción de *esse*, sino también y principalmente con las nociones de *forma* y *acto*. Toda sustancia creada es inteligible en la medida en que es *forma* y *acto*. Un objeto físico es inteligible en tanto es *forma*. Es decir, un objeto físico no es inteligible como individuo (porque su individualidad está ligada a su materialidad), sino en virtud de lo que es general en él. "El objeto propio del intelecto humano es la esencia de la naturaleza existente en la materia corpórea" [18]. Este punto se vincula con la doctrina de Tomás acerca de los universales, que esbozaremos un poco más adelante. Dios, puesto que es acto puro y *esse* pura es, también, supremamente inteligible.

Hay una fórmula general en Tomás que indica la conexión entre lo existente y lo inteligible: *Ens et verum convertuntur*, "el Ser (sustancia existente) y la verdad son intercambiables o equivalentes". La verdad y el ser (*ens*) son aspectos correlativos del mundo. La verdad está "en la mente" [19]. El ser está en el mundo. Un juicio intelectual, que puede ser verdadero o falso, es siempre acerca de lo que es o no es. Hay tanta ver-

[18] *S. T.*, I, 84, 7.
[19] *S. T.*, I, 16, 1.

dad cognoscible en el mundo como ser real en él. Un juicio intelectual es verdadero si hay un *ens* que corresponda al *ens* supuesto en el juicio *.

Comprender el mundo, hablando filosóficamente, es comprenderlo en términos que expliquen su existencia y la existencia de las cosas que hay en él, es decir, comprender el mundo en términos de nociones de materia y forma, potencia y acto, y, eventualmente, esencia y *esse*.

Aquí podemos observar una diferencia entre Aristóteles (y los griegos en general) y Tomás de Aquino. La noción de *esse* es tomista y no se la encuentra en Aristóteles. Tomás de Aquino vincula esta noción de *esse* con Dios como creador: crear es dar *esse*. La noción de creación está ausente en Aristóteles. Podría decirse que los griegos estaban interesados principalmente en *cómo* son las cosas, en sus esencias o naturalezas. *Que* las cosas sean, que existan, es algo dado y obvio. Tomás no puede dar supuesta la existencia de las cosas (porque es cristiano, podría agregarse). Su pregunta metafísica fundamental es: "¿Por qué hay cosas? ¿Por qué existen las cosas?" La respuesta es que existen porque han recibido su existencia de Dios. La actitud de Tomás es, más bien, afín a la de Wittgenstein cuando éste dice: "Lo místico no es *cómo* es el mundo, sino *que* sea" [20].

Además, puesto que todo lo que es un *ens* ha recibido su *esse* de Dios, directamente o a través de causas intermedias, hay también una conexión entre Dios y la verdad. Formalmente, puesto que *ens et verum convertuntur* y puesto que Dios es el supremo *ens*, podemos

* La teoría de la verdad sustentada por Tomás es una variedad de la teoría de la correspondencia (al menos en la medida en que pueda aplicarse este nombre a la teoría aristotélica de la verdad que adopta Tomás). La teoría de Tomás de Aquino presenta la mayoría de las ventajas y las desventajas de toda teoría de la correspondencia. Su obra principal, aparte de las dos *Summas*, es *Quaestiones Disputatae de Veritate* (*Sobre la Verdad*).

[20] *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6, 44.

inferir también que Dios es la suprema verdad. No es en modo alguno claro lo que significa tal afirmación. Pero contiene la idea, al menos, de que toda verdad está conectada con Dios, tanto en el sentido de que Dios es el creador y sostenedor de todo lo que es real (sin lo cual no podría haber verdad alguna) como en el sentido de que Dios es garante de todo juicio verdadero (es decir, *si* un juicio es verdadero, entonces *hay* algo correspondiente a él); y tercero, en el sentido de la cita anterior: conocemos a Dios en todo lo que conocemos.

Por lo tanto, el mundo es la "revelación física" de Dios. Pues el mundo es inteligible en la medida en que tiene *esse*. Y en la misma medida, el intelecto puede "leer" —comprender e interpretar— esta "revelación física", partiendo del contacto de los sentidos con los objetos materiales, físicos.

Ens, esse, acto, potencia y todos los otros conceptos en términos de los cuales podemos obtener una comprensión intelectual del mundo pertenecen a la esfera del conocimiento intelectual. Pero se los deriva por abstracción de los datos contenidos en nuestro conocimiento sensible, lo cual implica que el conocimiento que podemos obtener por medio de tales conceptos es un conocimiento derivado y mediato. Sólo en la sensación tenemos un conocimiento inmediato y directo.

Se infiere entonces que, en esta vida, en tanto el intelecto dependa de los sentidos, no podemos tener un conocimiento directo e inmediato de nada inteligible: ni de los universales, ni de las sustancias incorpóreas (el alma, los ángeles), ni de Dios.

La posición de Tomás con respecto a los universales es, nuevamente, un compromiso entre dos posiciones extremas. 1) Los realistas extremos sostenían, dentro del espíritu de Platón, que los universales existen *extramentalmente*, antes y en completa independencia de los objetos particulares individuales (*universalia ante rem*,

"conceptos anteriores a los objetos"). 2) Los nominalistas sostenían que los universales no tienen existencia fuera de la mente. Hay individuos que se asemejan entre sí, y nosotros resumimos tales caracteres de semejanza en términos utilizados para denotar propiedades comunes a varios individuos. Las nociones universales como caballo, hombre, sabiduría y bondad se forman sobre la base de nuestro conocimiento de individuos; y carecen de *toda* existencia, excepto como conceptos en la mente de un hombre (*universalia post rem*, "conceptos subsiguientes a los objetos, es decir, derivados de ellos").

Mediante su llamado realismo moderado, Tomás asegura a los universales tanto una existencia mental como una existencia extramental [21]. *Extramentalmente*, los universales existen *en* sustancias individuales como su *forma*, es decir, lo que es común a todos los individuos de una especie. Todos los individuos pertenecientes a una especie *participan* de la misma forma, dice Tomás utilizando una noción de participación que es de origen neoplatónico. Pero aparte de esto, los universales no tienen ninguna existencia extramental (excepto como ideas en la mente de Dios, antes de la creación). Se conocen las formas en el conocimiento intelectual abstractivo, indirectamente, y no inmediatamente en la sensación. El universal considerado como una idea universal sólo tiene existencia en la mente de un sujeto cognoscente.

DIOS

Tomás suministra cinco pruebas de la existencia de Dios. Las cinco pruebas comienzan con una observación o, más bien, con un llamado de atención sobre alguna característica particular de la estructura del uni-

[21] *S. T.*, I, 85, 2.

verso *. Así, la primera prueba reza: "Es cierto, y la sensación lo confirma, que algo se mueve en este mundo. Pero todo lo que se mueve es movido por otra cosa". Puesto que ser movido es lo mismo que ser llevado de potencia a acto, y puesto que la actualización de un *x* sólo puede producirse a través de un *y* (que es, en acto, anterior a *x*, y que es *más en acto* que *x*, esto es, más perfecto que *x*), se nos remite a una serie ascendente. El paso siguiente del argumento es señalar que la serie de motores no puede continuar al infinito, "porque en tal caso no habría primer motor y, por consiguiente, no habría nada que moviera a otra cosa, ya que los motores secundarios no se mueven sino cuando son movidos por un primer motor; ergo, es necesario llegar a un primer motor, que no es movido por nada, y todo el mundo sabe que éste no puede ser sino Dios" [22].

Tomás elabora argumentos de estructura similar a partir de la noción de causación eficiente (la de que no puede haber una serie infinita de causas eficientes). Esta es la segunda prueba. La tercera es quizá la más interesante de las cinco. Está formulada sobre la base de las nociones de posibilidad, contingencia y necesidad (aplicadas a cosas existentes), y arguye, resumidamente, que si todo en el universo existiera contingentemente, entonces no existiría nada en absoluto. Por consiguiente (ya que, según vemos, algo existe), debe haber algo en alguna parte que exista necesariamente, y este algo es Dios [23]. Volveremos más adelante a esta tercera prueba. Análogamente, la cuarta prueba infiere, de los diversos grados de bondad y perfección que se encuentran en el mundo, la existencia de una fuente única del bien y de

* Tomás no es totalmente coherente en su uso de los términos *probare* y *demonstrare*. Como hemos señalado, sostiene que la teología sobrenatural es una ciencia estricta, lo que implicaría que sus pruebas deben ser demostraciones estrictas y necesarias. Pero no pueden serlo, pues sus premisas no son evidentes.

[22] *S. T.*, I, 2, 3. En *C. G.*, I, XIII, hay un examen más completo y detallado de la primera prueba.

[23] *S. T.*, I, 2, 3.

la perfección. La quinta prueba, a partir de la teleología y la finalidad que podemos observar en el mundo, deduce la existencia de un ser inteligente de quien todas las otras cosas han recibido sus fines y propósitos.

El mismo Tomás atribuyó la mayor importancia a la primera prueba, la del movimiento. En épocas posteriores se ha tendido a considerar la tercera prueba como la más interesante. Pero difícilmente haya alguien en la actualidad que considere esas pruebas realmente como pruebas, en un sentido estricto de la palabra.

Al criticar las pruebas de Tomás debemos precavernos de no incurrir en anacronismos. Así, no sería justo reprochar a Tomás no tener una comprensión más adecuada de la noción de infinito. Probablemente pueda afirmarse con seguridad que nadie en su época la tenía. Sin embargo, desde un punto de vista moderno, tal crítica *es* importante para esta cuestión. Por ejemplo, en su *History of Philosophy*, Copleston parece asociarse a Tomás en la negación de la posibilidad "de una serie infinita en el orden ontológico de dependencia". Parece sostener, con Tomás de Aquino, que si suponemos tal serie, el mundo "carecerá de toda explicación ontológica última y adecuada"[24]. A esto se podría responder al menos dos cosas. En primer lugar, puedo considerar desagradable e increíble que el mundo no tenga ninguna "explicación ontológica última y adecuada", pero puede suceder que no haya tal explicación. Mi insatisfacción con tal estado de cosas no es ninguna prueba de la existencia de tal explicación. A lo sumo, podría inducirme a buscar una. Por otra parte, la posición de Copleston (que pretende ser la de Tomás) puede resultar una tautología. Sólo considera ontológicamente adecuada una explicación si evita la serie infinita "en el orden ontológico de dependencia". Pero parece perfectamente posible concebir otros conceptos de explicación ontológica, por ejemplo, una explicación que

[24] Copleston, II, pág. 342.

se base explícitamente en una serie ontológica infinita. No es difícil comprender que presenta ventajas aceptar el regreso infinito. Entre otras cosas, nos libera de tener que suponer y describir un primer motor o una primera causa, pues entonces no habrá "primero", aunque habrá siempre una causa "anterior". ¿Por qué no decir entonces que la serie infinita es la única explicación adecuada?

Hasta parece que se puede hacer una crítica semejante a la primera prueba de Tomás sin riesgos de incurrir en un anacronismo. Tomás dice, en la primera prueba, que "los motores secundarios no mueven, excepto en la medida en que son movidos por un primer motor"[25]. No es fácil comprender por qué no se puede reemplazar aquí el "primer motor" por un "motor anterior" (a menos que, *por definición,* los motores secundarios o intermedios requieran un *primer* motor, y no solamente un motor anterior). El argumento es, pues que, para todo x, a menos que haya un motor y anterior a x, x no moverá. Pero en una serie infinita habrá siempre un y anterior a cualquier x.

También, con respecto al problema de la "explicación ontológica adecuada", es posible otra solución. Suponemos la noción estricta de explicación (por la cual no disponemos de una explicación ontológica adecuada si aceptamos una serie infinita). Sin embargo, sostenemos que *no podemos probar* que haya un fin o un principio en la serie que comenzamos a rastrear. Esta es la línea de razonamiento adoptada por Guillermo de Occam con respecto al argumento de las causas eficientes. De esta manera, no obtenemos una prueba ni un argumento, hablando en términos estrictos, de la existencia de Dios. Pero damos cabida a la fe.

La crítica del tipo indicado antes es muy seria, en verdad, ya que está dirigida hacia el centro mismo del argumento. Y no es éste el único tipo de crítica que

[25] *S. T.*, I, 2, 3. También *C. G.*, I, XIII.

pueda hacerse razonablemente contra los argumentos de Tomás. Mencionaremos dos puntos adicionales.

Admitiendo que cada argumento es adecuado, tal como se lo presenta, tenemos cinco series diferentes, cada una de las cuales termina en una "primera" causa que es, respectivamente, un primer motor, una primera causa eficiente, un ser necesario, una suprema perfección y un diseñador o regidor del universo. Para que esto llegue a ser una prueba de la existencia de Dios, es necesario demostrar también: 1) que las cinco series convergen en uno y el mismo punto (que el primer motor = primera causa eficiente, etc.), y 2) que el punto de convergencia es idéntico a un ser que tiene todas las propiedades atribuidas al Dios del cristianismo. Y esto, Tomás no lo demuestra.

Probar o aportar evidencias de que existe un cierto ser x significa probar, podría decirse, que se ha actualizado un cierto conjunto de propiedades componibles. Esto es, no podemos probar o saber que x existe sin saber, al mismo tiempo, algo acerca de la naturaleza o esencia de x [26].

Probar la existencia de Dios, pues, es demostrar que las propiedades atribuidas al Dios cristiano en la Biblia se han actualizado en un ser y sólo en uno. Nuestra prueba, al menos, debe demostrar que la propiedad o conjunto de propiedades de la cual o de las cuales se infieren necesariamente las otras propiedades requeridas se ha actualizado.

Dejemos de lado por el momento todas las objeciones contra la validez lógica de las cinco pruebas. Suponemos que son válidas, excepto la línea final de cada una de ellas: "Y a esto todos los hombres lo llaman Dios". Los cinco argumentos, pues, prueban la existencia de un primer motor, de un ser necesario, etc. Pero estas no son las propiedades atribuidas a Dios en la Biblia. La cuestión, pues, es cómo se relacionan estas propie-

[26] *In Boetii de Trinitate*, Lect. II, pregunta 2, Art. 3.

dades (existir por sí mismo necesariamente, etc.) con las propiedades de ser bueno, sabio, justo, viviente, etc., en resumen, ¿las propiedades del Dios cristiano tal como lo conocemos por revelación?

Pues, evidentemente, nuestras ideas acerca de *lo que* Dios es y acerca de cuáles son sus propiedades o su naturaleza derivan de la revelación. Antes de tratar de demostrar algo, por supuesto, debemos tener alguna idea de la naturaleza o de las propiedades del ser cuya existencia queremos probar. "Si alguien no conociera a Dios de ninguna manera, entonces, ni siquiera podría nombrarlo excepto de la manera cómo usamos palabras cuyos significados no conocemos" [27].

En cuanto a nuestro conocimiento y nuestra comprensión de la naturaleza de Dios, Tomás procede de dos maneras diferentes. Una de ellas es mostrar que ciertas propiedades deben necesariamente ser atribuidas a Dios, cuando lo concebimos como el ser supremo necesario. En otras palabras, dada la conclusión de la tercera prueba, podemos deducir que Dios también debe tener un cierto conjunto de propiedades tales como ser inteligente, tener voluntad, amor, bondad, etc. Pero esto no es todo, pues aun admitiendo que estos argumentos permiten comprender que ciertos predicados se aplican a Dios, no tenemos ninguna seguridad de que palabras como "inteligente", "sabio", "bueno", etc., tienen el mismo significado cuando se las aplica a Dios que cuando se las aplica a cosas que están dentro del ámbito de nuestra experiencia natural. Vale decir que, aunque podamos aplicar esas palabras a Dios, no tenemos ninguna seguridad de que las *comprendemos* cuando las usamos para referirnos a Dios. Y si no comprendemos, en alguna medida, el significado de algunos de estos predicados divinos, entonces no tenemos ningún conocimiento de la naturaleza de Dios.

La tercera prueba llega a la conclusión de que hay

[27] *S. T.*, I, 13, 10.

un ser supremo que existe por necesidad. Esta noción de un ser necesario es dilucidada de varias maneras. Significa, según se dice, que en este ser no hay ninguna distinción entre su esencia y su existencia o *esse*. Existir es algo que pertenece a la naturaleza de tal ser. Él *es* su propia existencia. Se resume este atributo del Ser Supremo, Dios, diciendo que Dios es *ipsum esse subsistens:* Su propia existencia autosubsistente.

Se nos puede perdonar que hallemos esto difícil de comprender, ya que, al parecer, nos exige comprender el significado de que la existencia misma exista. Pero no nos ocuparemos aquí de estas dificultades. Nos bastará con observar que de acuerdo con estas ideas, existir forma parte de la naturaleza de Dios.

Partiendo del concepto de Dios como *ipsum esse subsistens,* Tomás deduce otras propiedades que deben pertenecer a Dios. Es muy difícil discernir la estructura lógica precisa de la serie de deducciones emprendidas por Tomás[28]. Entre otras razones, porque es una estructura muy complicada; aunque se asemeja a una serie de pruebas de los teoremas de un cálculo, esta comparación probablemente no sea correcta. Tomás en ninguna parte expone sistemática y exhaustivamente los equivalentes de las definiciones, axiomas y reglas de inferencia que utiliza. El orden en el cual prueba sus "teoremas" no es ningún orden de estricta dependencia lógica. Frecuentemente alude a los principios y reglas que se aceptan tácitamente como pertenecientes al *commune bonum* (el acervo común de principios e ideas aristotélicos). Frecuentemente da por supuesta la idea de que el efecto se asemeja a su causa. Y evidentemente no sería razonable criticar a Tomás por no mantener un orden estricto y lógico, según el modelo de un cálculo lógico. Tal crítica sería caer en un anacronismo. Tampoco es seguro de que tuviera absolutamente en claro, en su propia mente, la natu-

28 Preguntas 4-20 de la primera parte de *Summa Theologica.*

raleza precisa de su empresa. Así cuando decimos que Tomás trata de deducir las otras propiedades de Dios partiendo de la noción de *ipsum esse subsistens*, esto debe tomarse como una especie de reconstrucción de sus intenciones. En ninguna parte dice él con tantas palabras que es esto lo que va a hacer. Ni es esta su única premisa; también introduce premisas tomadas de otras pruebas, por ejemplo, la noción de Dios como *actus purus*. Podría decirse, por supuesto, que, puesto que *actus purus* e *ipsum esse subsistens* (y el primer motor y todos los otros "nombres de Dios" metafísicos) son aplicables a una sustancia y sólo a una, estos términos son, en cierto sentido, equivalentes. Si, de hecho, estos conceptos son deducibles unos de otros o si son lógicamente independientes, es una cuestión que no podemos tratar aquí. Aunque sean equivalentes para Tomás, en cierto cierto sentido, no son sinónimos. De alguna manera, el término *ipsum esse subsistens* es más apropiado para Dios que los otros términos.

Consideraremos ahora superficialmente algunos de los argumentos que utiliza Tomás para deducir las propiedades metafísicas de Dios. Luego rastrearemos con algún detalle la deducción de algunas de sus características cristianas propiamente dichas.

Tomás prueba la *infinitude* y la *perfección* de Dios a partir de la noción de *ipsum esse subsistens* [29]. La *eternidad* de Dios se demuestra [30] partiendo de la misma noción y también mediante la noción de *inmutabilidad*, la cual se prueba [31] por el hecho de ser Dios simple, infinito y *actus purus*: no puede haber ningún cambio o movimiento en Dios, ya que no hay en él potencialidades no actualizadas. Se demuestra [32] que Dios no es cuerpo —es decir, que es inmaterial— como parte de la

[29] *S. T.*, I, 7, 1.
[30] *S. T.*, I, 10, 2.
[31] *S. T.*, I, 9, 1.
[32] *S. T.*, I, 3.

prueba de su simplicidad. Puede decirse que su inmaterialidad es una consecuencia de ser acto puro, o sea, sin potencialidad, o sea, sin materia. (También se dice que su inmaterialidad se infiere de su infinitud *.)

Las líneas anteriores tienen la intención de mostrar cómo Tomás va de aquí para allá en sus intentos por probar o deducir ciertas propiedades de Dios a partir de otras propiedades establecidas en las cinco pruebas. Pero lo que aquí nos interesa es que, a partir de estas propiedades "metafísicas" de Dios, como las he llamado (Dios como ser infinito, inmutable, inmaterial, acto puro, etc.), Tomás pasa luego a las propiedades del Dios cristiano como nos lo revelan las Escrituras. Por ejemplo, en ellas, se supone que el Dios cristiano es viviente, omnisciente y lleno de amor. Ahora, la presencia en Dios del conocimiento perfecto (*quod in Deo perfectissime est scientia*) se demuestra[33] partiendo de su *inmaterialidad*.

El orden en el cual se demuestran luego otras propiedades de Dios es, en sí mismo, sumamente interesante. Se demuestra que Dios es *viviente* a partir de su inteligencia, lo cual está realmente en el espíritu aristotélico. Además, se utiliza la presencia en Dios del conocimiento perfecto para mostrar que Dios es, también, la *causa de las cosas*. Es evidente, dice Tomás[34] que Dios causa las cosas por medio de su intelecto, "pues su ser (*esse*) es comprender (*intelligere*); por lo tanto, es necesario que su conocimiento sea la causa de las cosas". Pero agrega: "ya que también tiene una voluntad que interviene" (comentaremos en breve esta cláusula adicional). La idea que está detrás de este argumento es la siguiente: todo el que quiere hacer o elaborar algo debe tener una idea o un conocimiento previo de lo que quiere elaborar; y "el conocimiento de Dios se relaciona con todas las cosas

* Cf. la referencia en I, 14 a L, 7, 1, que es el artículo en el cual se demuestra la infinitud de Dios.

[33] *S. T.*, I, 14, 1.

[34] *S. T.*, I, 14, 8.

creadas como el conocimiento de un artesano se relaciona con los productos que elabora"[35].

La cláusula adicional estipulaba que la cooperación de la voluntad divina también es necesaria para el acto de causación creadora. Esto podría hacer pensar que esta concepción intelectualista de Dios como primera causa es atemperada introduciendo un elemento de voluntarismo. Pero una lectura más minuciosa muestra que no es así. Pues con respecto a una cuestión ulterior[36], Tomás dice explícitamente que la voluntad divina es una consecuencia del intelecto divino: "...hay voluntad en Dios, así como hay intelecto; pues la presencia de la voluntad se infiere de la presencia del intelecto... Por lo tanto, hay voluntad en todo ser que tiene intelecto. Así, debe haber voluntad en Dios, ya que en él hay intelecto". Esta declaración es una expresión muy clara de una posición teológica-filosófica llamada a veces "la primacía del intelecto sobre la voluntad". Como veremos, este problema —el problema de saber de si el señor y gobernante del alma es la voluntad o el intelecto fue uno de los temas principales que se debatieron en la filosofía medieval. La posición de Tomás no deja dudas, y es fácil ver que su elección está cargada de consecuencias.

La derivación del intelecto divino partiendo de la voluntad divina es uno de los pasos decisivos del razonamiento de Tomás concerniente a la naturaleza y las propiedades de Dios. No es de sorprender, pues, hallar ahora que el amor de Dios es concebido como consecuencia de su voluntad. Tomás pregunta si hay amor en Dios, y responde: "...en todo ser en el cual hay voluntad o apetito, debe haber también amor... Pero, se ha demostrado que hay voluntad en Dios; por lo tanto es necesario suponer que también hay amor"[37]. Y amar es simplemente "desear un bien para alguien"[38].

[35] *S. T.*, I, 14, 8.
[36] *S. T.*, I, 19, 1.
[37] *S. T.*, I, 20, 1.
[38] *S. T.*, I, 20, *C. G.*, I, XXXVI.

Así, en suma, la vida, la voluntad y el amor de Dios se desprenden o fluyen necesariamente de su intelecto. En una forma simplificada, puede ilustrarse la estructura de algunas de las derivaciones del siguiente modo (las flechas indican relaciones de dependencia y derivación):

esse subsistens / *actus purus* ← {inmaterialidad, infinitud (etc.)} ← {intelecto, conocimiento} → vida; ← voluntad ← amor

Esta ilustración, por supuesto, está destinada a poner de relieve la primacía de ciertos atributos sobre otros. Ahora bien, puede objetarse que esto no es correcto, pues Tomás, a menudo, destaca la idea de que, en cierto sentido, todos los atributos de Dios coinciden o son equivalentes, en realidad. En la *naturaleza de Dios,* estas propiedades no se diferencian, y sólo son diversas con respecto a nuestros poderes de comprensión sumamente imperfectos. Sin embargo, el orden en el cual Tomás establece y deduce las propiedades no es indiferente, por cierto. Las reacciones de los críticos contemporáneos y posteriores muestran muy claramente que la preeminencia acordada al intelecto en la descripción tomista de la naturaleza de Dios era considerada una tesis de mucha importancia.

Hay otros problemas vinculados con el intento de comprender la naturaleza y las propiedades de Dios mediante nuestras facultades cognoscitivas naturales. Los términos como viviente, inteligente, amante, bueno, etc. ¿significan lo mismo cuando se los aplica a Dios que cuando se los aplica a los hombres? Si en los dos enunciados siguientes: "Dios es bueno" y "este hombre es bueno" el término "bueno" tiene dos significados totalmente diferentes, entonces, utilizarlo para referirse a Dios es engañoso, para decirlo más suave, para quien sólo ha aprendido a utilizar la palabra "bueno" en contextos referentes a seres humanos. Por ende, o bien se dice algo inapropiado de Dios —que es bueno como lo son

los humanos— y ello implica que no hay ninguna diferencia entre la bondad humana y la divina, o bien no se comprende en absoluto lo que puede significar la afirmación de que Dios es bueno.

Tomás arguye que hay dos caminos para llegar a una verdadera comprensión de la naturaleza de Dios, de *lo que* Dios es. Uno de ellos recibe el nombre de *camino de la supresión* o camino *negativo*, que es, en efecto, un método de eliminación. Dadas las pruebas relativas a Dios, sabemos que éste existe como primer motor, *esse subsistens*, etc. Sabemos también, entonces, que hay ciertas propiedades que no puede poseer, a saber, las propiedades incompatibles con las que debe necesariamente tener en su condición de primer motor, etc. El segundo camino, o camino *afirmativo*, se basa en un principio de analogía entre Dios y las cosas creadas por Él.

Es importante discernir que tanto el camino negativo como el positivo son intentos por comprender la naturaleza y la esencia de Dios, medios de comprender los predicados que se aplican a Dios; no son maneras de probar que existe. Ambos caminos presuponen las pruebas de existencia (o, al menos, el conocimiento de que Dios existe). "Hemos demostrado que existe un primer ser, al que llamamos Dios. Debemos investigar ahora las propiedades de este ser. En consideración de la sustancia divina, debemos utilizar especialmente el método de supresión... Pues conocemos tanto más perfectamente una cosa cuanto mejor vemos su diferencia con otras cosas" [39].

Si hacemos una lista de las propiedades atribuidas de este modo a Dios, hallamos que son de dos clases. Una de ellas puede ser llamada negativa: se dice de Dios que es inmutable (sin cambio), eterno (fuera del tiempo), acto puro (sin potencialidad), incorpóreo y simple (sin composición), para mencionar algunas de las propiedades más importantes. Pero de la otra clase de propiedades

[39] *C. G.*, I, XIV.

no puede decirse que sea negativa, en el mismo sentido. Son propiedades como las de poseer inteligencia, vida, voluntad, amor, bondad, etc. La primera clase de propiedades puede ser comprendida, en cierta medida, porque ellas sirven inmediatamente para diferenciar a Dios de todas las otras cosas que conocemos. Hasta donde estas propiedades distinguen a Dios de todas las otras cosas conocidas por nosotros, al atribuir a Dios una ausencia de las propiedades halladas en otras cosas, podemos decir que nos aproximamos a una adecuada comprensión de Dios a través del camino negativo.

El camino negativo, pues, consiste esencialmente en atribuir a Dios ciertas propiedades negativas: inmutabilidad, etcétera. Pero esto significa que no puede tener ciertas propiedades positivas que pertenecen a todas las cosas creadas: mutabilidad, finitud, etc. Pero es evidente que si hay un número infinito de propiedades positivas lógicamente asignables a dos objetos *A* y *B* cualesquiera, entonces no decimos absolutamente nada acerca de la naturaleza del objeto *A* si afirmamos que carece de ciertas propiedades que pertenecen a *B*. Pero, aparentemente, decimos algo acerca de Dios cuando afirmamos que es inmutable, infinito, etc. Y hay otros argumentos, además, que muestran que el camino de la supresión no nos da simplemente una serie de negaciones puras. En realidad, las cinco pruebas deben necesariamente brindarnos *algún* conocimiento positivo de la naturaleza de Dios, ya que probar que un objeto *A* existe equivale a probar que se ha actualizado un cierto conjunto de propiedades. El mismo Tomás parece darse cuenta de esto. "La comprensión de negaciones se basa siempre en afirmaciones... Si la mente humana no pudiera hacer afirmaciones acerca de Dios, no podría negar nada de Él" [40]. ¿Dónde está, pues, este contenido positivo?

Podría hacerse la siguiente argumentación: decir que

[40] *De Potentia*, Preg. 7, Art. 5, traducido por T. Gilby en *Philosophical Texts of Thomas Aquinas* (Oxford, 1951).

Dios es infinito (no finito), inmutable (no cambiante), etc., equivale realmente a utilizar una especie de doble negación. En el sistema tomista, tanto la "finitud" como la "mutabilidad", por positiva que sea su apariencia verbal, son nombres de imperfecciones o limitaciones. De acuerdo con este enfoque, el camino de la supresión es una manera de negar que Dios tiene imperfecciones. Y decir que Dios es perfecto (que posee todas las perfecciones), evidentemente no es atribuirle una carencia de propiedades positivas. Nuevamente, hallamos en Tomás la plena conciencia de esto. "Dios, pues, que es su ser, posee el ser según todo el poder del ser mismo. Por consiguiente, no puede carecer de ninguna excelencia que pertenezca a cualquier cosa dada... así como se encuentra toda excelencia y perfección en una cosa según el ser que es... todo defecto está ausente de Dios... por ende, ninguna perfección que sea apropiada de esta o aquella cosa está ausente en él [41]."

El camino negativo, realmente, supone las nociones de *esse* y de *perfección*, y nos remite a ellas. Ahora bien, el camino positivo, podría decirse, también opera mediante la lógica de estos dos términos. Una cosa es perfecta en la medida en que tiene ser o *esse*, en la medida en que las potencialidades se actualizan en ella. Pero mientras que el camino de la supresión destaca las diferencias entre Dios y el hombre, por ejemplo, con respecto al *esse* y a la perfección, el camino positivo pone de relieve ciertas similitudes entre Dios y la creación. Dios es *esse* puro, y ser creado significa haber recibido *esse* de Dios. Así, en cierto sentido, el *esse* es algo que Dios y la creación tienen en común. Esta comunidad o semejanza nos permite inferir por analogía propiedades de Dios a partir de propiedades de sus criaturas. Debido al lazo íntimo entre el *esse* y la perfección, tener ser es lo mismo que tener o participar de alguna perfec-

[41] *C. G.*, I, XVIII. Traducido por A. C. Pegis en *On the Truth of the Catholic Church*, Vol. I (Nueva York, 1961).

ción. Por lo tanto, todo término que denote una perfección puede ser utilizado con respecto a las cosas creadas y con respecto a Dios, y el significado del término será, al menos parcialmente, el mismo en ambos casos.

Tomás distingue tres tipos diferentes de predicación: unívoca, equívoca y analógica. Se predica *unívocamente* un término de dos objetos diferentes, *A* y *B*, cuando se lo usa exactamente en el mismo sentido para ambos objetos. Así, el predicado "pesado" puede ser utilizado unívocamente (para denotar el peso) para un hombre y para una piedra. Se predica *equívocamente* un término de dos objetos diferentes, *A* y *B* cuando el sentido literal del término es totalmente diferente en los dos casos. Así el predicado "sonriente" puede ser usado equívocamente acerca de una persona y acerca de un paisaje. Se predica *analógicamente* un término de dos objetos *A* y *B*, cuando se lo usa parcialmente en el mismo sentido con respecto a los dos objetos. Uno de los ejemplos favoritos de Tomás (tomado de Aristóteles) es el término "saludable" aplicado a personas, medicinas, alimentos, la orina, el aspecto, etc.[42]. Si sé qué significa "saludable" con respecto a una persona, también puedo trasmitir cierto conocimiento utilizando el término con respecto a un alimento: se entenderá, por ejemplo que aludo a un alimento que mantiene a la persona en buena salud o algo semejante.

El uso que hace Tomás de la analogía dista mucho de ser claro. Su enfoque teórico de ella, por cierto, no es satisfactorio, en el sentido de que no responde a todas las preguntas razonables. ¿Cuál es, precisamente, la diferencia entre la predicación analógica y la metafórica? ¿En qué sentido la predicación analógica nos brinda una comprensión que no nos brinda la predicación metafórica? ¿Cuáles son las condiciones precisas que deben cumplirse para argumentar (inferir) por analogía. entre un objeto conocido *B* y un objeto desconocido *A*? Tomás

[42] *S. T.*, I, 13, 5.

examina varios tipos de razonamientos analógicos, y se han dedicado voluminosos tratados a investigar las relaciones entre los diferentes tipos de analogía. Entrar en estos problemas con detalle nos llevaría demasiado lejos.

Señalamos antes que tanto el camino negativo como el afirmativo —este último idéntico a la predicación analógica— dependen ambos de las nociones de *esse* y de perfección. En realidad, podría decirse que la predicación por analogía es, simplemente, la inversa de la predicación por el camino de la supresión.

Parece bastante evidente que deben cumplirse ciertas condiciones definidas para que la predicación analógica sea efectiva. Presupone: 1) el conocimiento de que Dios existe; 2) el conocimiento de que hay una cierta semejanza, afincada en la noción de perfección, entre Dios y las cosas que podemos observar y conocer directamente por medio de nuestras facultades cognoscitivas naturales, y 3) un cierto conocimiento general de su naturaleza, o sea, de que tiene todas las perfecciones. Hasta podríamos agregar una cuarta condición, implícita en la segunda, a saber, que Dios sea el creador y la primera causa del mundo y que haya una cierta semejanza entre una causa y sus efectos.

Puede verse que estas condiciones son necesarias a través de los siguientes argumentos. La predicación analógica siempre supone al menos dos objetos, *A* y *B* (Dios y la creación), que serán comparados, en algún sentido. De estos dos objetos, sólo *B* es cognoscible directamente mediante nuestras facultades cognoscitivas naturales; y este conocimiento de la naturaleza de *B* debe ser la piedra fundamental para el conocimiento indirecto o inferido de la naturaleza de *A*. No tendría ningún sentido deducir la naturaleza de *A* a partir de la naturaleza de *B* si no se da por supuesta la existencia de *A*; de aquí la condición 1). Además, a menos que sepamos desde el comienzo que hay puntos de semejanza entre *A* y *B*, nunca podremos pasar de *B* a *A*, puesto que *A* no es directamente cognoscible, por definición; de aquí la condición 2). (¿Qué sentido tendría el siguiente planteo?: "Existe un objeto *A* de

naturaleza desconocida y un objeto *B* cuya naturaleza conocemos; ¿qué podemos inferir acerca de *A* sobre la base de nuestro conocimiento de la naturaleza de *B?*"- Evidentemente, sólo sobre la base aludida, no tendría absolutamente ningún sentido.) En tercer término, el mero conocimiento de que un objeto *A* es similar, en algún aspecto *no especificado*, a un objeto conocido *B* no basta. Debemos disponer de mayor información, para comenzar, antes de poder siquiera comparar a *B* con *A*, para no hablar ya de efectuar inferencias, ya que *A* no está sujeto a inspección. De aquí la condición 3). (Compárese con lo siguiente: "Hay un objeto *x* que es, en algunos aspectos semejante a un oso. Describir *x*". Si las propiedades de un oso son muchas —por no decir infinitas— esta información no nos dice mucho acerca de *x*.)

Obviamente, tales condiciones restringen seriamente la utilidad de la predicación por analogía para pasar de un objeto conocido a un objeto que no es directamente cognoscible. Le permite a Tomás decir [43] de Dios que es bueno, sabio, justo, etc., es decir, atribuirle las perfecciones ya encontradas en el hombre *. Aun en este caso, hay restricciones, ya que estos términos (bueno, sabio, etc.) no son predicados *unívocamente* de Dios y del hombre. En primer lugar, conocemos *primariamente* estas perfecciones por nuestra familiaridad con objetos mundanos y seres humanos. Pero ninguna perfección se realiza totalmente en la creación, lo cual equivale a afirmar que no podemos saber qué es la sabiduría, la justicia, etc. *perfectas*. Para *nosotros*, estas palabras ("sabiduría", "justicia", etc.) significan "perfecciones imperfectas"; en Dios, estas perfecciones se encuentran realizadas de una "manera supereminente" [45]. Si Dios usara tales palabras, tendría

[43] *C. G.*, I, XCII y sigs.

* Tomás hasta dice [44] que el nombre "Dios" también es usado analógicamente. Pero esto, en realidad, no es más que una consecuencia necesaria de su posición.

[44] *S. T.*, I, 13, 10.

[45] *C. G.*, I, XXX.

una perfecta comprensión de su significación real, comprensión que nos está negada. Sólo podemos aproximarnos a esta comprensión diciendo que Dios es sabio, justo, etc., y agregando: "pero de una manera mucho más perfecta que nosotros".

Para resumir, el camino negativo (el camino de la supresión) y el camino afirmativo (la predicación por analogía) no son tan diferentes como podría parecer. Ambos dependen de las nociones de *esse* y perfección, y presuponen un conocimiento y una comprensión de estos conceptos que son nuestras herramientas básicas, por así decir, en el intento por comprender la naturaleza de Dios. Ninguno de esos caminos nos brinda un *nuevo* conocimiento de Dios, hablando estrictamente; pero pueden servir para elucidar y ayudarnos a comprender el significado y el contenido de las pruebas de la existencia de Dios, y ambos presuponen tales pruebas. La diferencia entre ellos es que el camino negativo contribuye a tal comprensión de lo que es Dios distinguiéndolo de las cosas creadas; destaca las diferencias. El camino afirmativo deja de lado las diferencias y destaca las semejanzas. Por ello, la predicación por analogía se relaciona con el problema de saber si los "términos" utilizados para describir tales semejanzas (nombres de perfecciones) tienen el mismo significado cuando se los usa con referencia a Dios que cuando se los usa con referencia al hombre, y, en caso de ser así hasta donde llega la igualdad de significado. La conclusión es que ciertos términos que denotan perfecciones aquí sobre la tierra también pueden ser utilizados para describir la naturaleza de Dios o, más propiamente, para acercarse a tal descripción. Desde el punto de vista de la filosofía, parece ser una cuestión muy discutida la de saber qué tipo de comprensión de la naturaleza de Dios podemos alcanzar mediante tales descripciones aproximadas. Por ejemplo, mediante razonamiento analógico podemos afirmar que Dios es la sabiduría; pero debemos recordar las reservas necesarias al afirmar esto de Dios: que el término "sabiduría" no

puede predicarse unívocamente, con el mismo sentido, de Dios y de los hombres, que la sabiduría se encuentra en Dios en un grado infinito, etc. Alcanzamos, entonces, realmente, un grado de comprensión *positiva* de (un aspecto de) la naturaleza de Dios —su sabiduría— o estas reservas equivalen simplemente al agregado negativo: sabiduría, ¿pero no tal como la conocemos? El padre Copleston, que es un intérprete imbuido de simpatía por Tomás, considera que esta es "una grave dificultad" [46]. Y admite que, por la naturaleza del caso, la comprensión alcanzada por analogía no puede ser perfecta en ninguna circunstancia. "Exigir que el contenido de ideas analógicas sea perfectamente claro y expresable, de modo que se lo pueda entender perfectamente en términos de la experiencia humana, sería no comprender la naturaleza de la analogía [47]."

EL HOMBRE Y LA MORAL

Dios creó al hombre según su propia imagen y semejanza. Esta es una de las presuposiciones de las que parte Tomás para dar una explicación de la naturaleza del hombre. Así, para comprender la concepción tomista del hombre debemos recordar su explicación de la naturaleza de Dios.

El hecho de que el hombre tenga un cuerpo es uno de los hechos que sirven para diferenciarlo de Dios, que es totalmente espiritual e inmaterial. La semejanza debe buscarse en el elemento espiritual del hombre, en su alma [48]. Hay cierta semejanza entre las propiedades y la estructura del alma humana y las propiedades y la estructura de Dios, si puede permitirse tal manera de hablar. El intelecto humano se relaciona con la voluntad y el

[46] Copleston, II, págs. 357 y sigs. y 349 y sigs.
[47] Copleston, II, pág. 395.
[48] La noción de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios se examina en *S. T.*, I, 93.

amor humanos del mismo modo que el intelecto, la voluntad y el amor se relacionan entre sí en Dios. Sin intelectos los hombres no tendrían voluntad; sin voluntad carecerían de amor. Dice Tomás: "...en *quien* hay intelecto también hay voluntad..."[49] y "en *quien* hay voluntad o apetito, debe haber también amor"[50]. La doctrina de la primacía del intelecto sobre la voluntad se refleja también en su teoría acerca de la naturaleza humana: el hombre es, realmente, el animal *racional.*

Debe comprenderse que, para Tomás, "alma" (*anima*) significa más que intelecto y razón. Como sus contemporáneos, y de acuerdo con una tradición más vieja que Aristóteles, utiliza la palabra "alma" para significar el principio vital o animador. Entre los pensadores de su época no había discusión alguna acerca de si las plantas y los animales tienen también o no almas. Las tienen, en la medida en que son seres vivos. Pero el alma (vegetativa) de las plantas es diferente del alma (sensible) de los animales. La característica específica del alma humana es que es un alma *racional* o intelectiva. El elemento racional es la parte más noble del alma, que también contiene, sin embargo, dos partes "inferiores", la vegetativa y la sensible. El alma vegetativa dota a su posesor planta, animal o ser humano de facultades de reproducción y nutrición. El alma sensible, que también contiene una parte vegetativa explica las facultades de sensación y locomoción, que encontramos en los animales y en los hombres, pero no en las plantas. La capacidad específica que es privilegio del hombre en virtud de su alma racional es la facultad de conocimiento racional. Así, la estructura del alma humana es jerárquica, y las operaciones de una facultad superior siempre presuponen las de una inferior. Esta es una manera un poco más compleja de decir que el alma depende del cuerpo, ya que equivale a afirmar que todas

49 *S. T.*, I, 19, 1.
50 *S. T.*, I, 20, 1.

nuestras funciones mentales dependen, directa o indirectamente, de funciones corporales. Por supuesto, en Dios no hay ninguna dependencia semejante.

Esos rasgos que caracterizan específicamente al alma humana, pues, surgen de su íntima conexión con el cuerpo y de su dependencia de éste.

El hombre ocupa una posición intermedia entre Dios (y los ángeles) y los animales. Decir que el alma humana depende del cuerpo es subrayar el parentesco entre el hombre y los otros animales. Considerar al hombre como el único animal *racional* es destacar su posición privilegiada como el único animal creado a imagen de Dios. El hombre puede llegar a ser verdaderamente humano, pues, en virtud de esta semejanza que se centra en el intelecto. No por el intelecto solamente, por supuesto, sino a consecuencia de la cooperación del intelecto con nuestras otras *potentiae animae* o facultades mentales.

Además del intelecto, al que Tomás divide en teórico y práctico para los propósitos del análisis *, el alma humana "contiene" por lo menos otras tres (especies de) facultades mentales: volición o facultad de querer (la voluntad), las facultades de la sensación (vista, oído, etc.) y la sensualidad o apetito sensible (*appetitus sensitibus*).

Hay una analogía entre la razón y la voluntad, por una parte, y la sensación y la sensualidad, por la otra. Tanto la voluntad como la sensualidad son apetitos; la primera es llamada el apetito racional, y la segunda el apetito sensible. Esto equivale a decir que los objetos (o fines) que estos apetitos desean o aspiran a alcanzar deben ser identificados y señalados para ellos por dos facultades cognoscitivas diferentes. La voluntad tiende o aspira a cualquier objeto que la razón práctica (*ratio practica*) identifica como un bien. Sin la asistencia de la razón práctica la voluntad no sabría *qué* querer, por

* Tomás distingue *ratio* de *intellectus*. Explica [51] que no son dos facultades, sino dos funciones diferentes de una sola facultad.

[51] *S. T.*, I, 79, 8.

así decir. Análogamente, el apetito sensible es "ciego" en sí mismo. Sus objetos concretos de deseo se los suministran los sentidos. Así como la voluntad es, en cierto modo, *una consecuencia* del *intelecto, así también* la sensualidad (apetito sensible) es una consecuencia de la facultad de sensación. El intelecto y la conciencia sensorial *son anteriores* a *la voluntad* y *al* deseo y constituyen requisitos previos de éstos.

Las *pasiones* surgen en conexión con el apetito sensible [52]. Tomás utilizó el término "pasión" para significar lo que nosotros llamaríamos probablemente emociones. Así, una pasión no es necesariamente una emoción turbulenta o tormentosa. Una pasión es, simplemente, el movimiento inducido en el apetito sensible por la aprehensión de un objeto propio. Tomás declara explícitamente que las pasiones, consideradas en sí mismas, no son buenas ni malas [53]. En sí mismas, las pasiones son obviamente necesarias para la vida humana, pero, desde un punto de vista moral son neutras. Se convierten en moralmente buenas o malas en virtud de su relación con la razón.

La actitud general de Tomás frente al problema de las pasiones y frente al placer sensual, en particular, queda ilustrada de manera notable en su examen del estado de inocencia anterior a la caída. En contra de las enseñanzas de ciertos "doctores más antiguos", responde afirmativamente a la pregunta acerca de si en el estado de inocencia había generación por coito, es decir, si los hijos de Adán y Eva fueron concebidos por intercambio sexual. Este intercambio, dice Tomás, era natural en el hombre porque Dios lo había creado con los requisitos y órganos necesarios, y "lo que es natural en el hombre, no se le da ni se le quita como consecuencia del pecado" [54]. La diferencia entre nuestro estado actual de peca-

[52] *S. T.*, I-II, 22, 2 y 3.
[53] Idem, 24, 1 y 2.
[54] *S. T.*, I, 98, 2.

minosidad y el estado de inocencia es que, en el último, "todas las facultades inferiores del alma estaban, en todo aspecto, bajo el dominio de la razón"[55]. Así, no vacila en extraer la conclusión de que, antes de la caída, el deleite sensual del hombre en el intercambio sexual era aún mayor que ahora, "porque su naturaleza era más pura y su cuerpo más sensible"[56].

Las pasiones son, por así decir, producto de las interacciones entre el cuerpo y el alma. Se originan en funciones corporales, se dirigen a bienes materiales; esta tendencia es registrada en el alma como un deseo consciente. Las pasiones, pues, representan definidamente el aspecto menos divino del hombre. "... En Dios y en los ángeles no hay ningún apetito sensible, como no hay en ellos órganos corpóreos; por lo tanto, en ellos el bien no está ligado a la regulación de las pasiones o de actos corporales como lo está en nosotros"[57]. Las pasiones, pues, también representan algo que es *específicamente humano*. El problema de la moralidad es, esencialmente, un problema de cómo manejar las pasiones; y es la razón humana la que nos brinda la posibilidad de manejarlas, es decir, de controlarlas.

Puesto que el hombre es al mismo tiempo cuerpo y alma, es ciudadano de dos mundos, hablando metafóricamente. Pero esta metáfora será engañosa si nos invita a creer que esos dos mundos están en guerra entre sí y que el cuerpo y el alma del hombre están empeñados en una especie de guerra civil dentro del armazón humano. Por supuesto, hay concepciones cristianas que no son muy ajenas a tales ideas. Pero no es la concepción de Tomás. Para él, la palabra "hombre" designa la unión o unidad misma de cuerpo y alma. Argumento explícitamente contra "Platón y sus seguidores", quienes sostienen que la palabra "hombre" no designa un ser compuesto de cuerpo y alma, "sino que el alma misma que

[55] Idem.
[56] Idem.
[57] *S. T.*, I-II, 24, 3.

usa el cuerpo *es* el hombre, así como Pedro no es algo compuesto de un hombre y vestidos, sino un hombre que usa vestidos"[58]. Tomás considera esto totalmente inaceptable. "Pues el animal y el hombre son realidades sensibles y naturales. Pero esto no sería así si el cuerpo y sus partes no intervinieran en la esencia del hombre y el animal, sino que el alma fuera la esencia total de ambos, según la posición mencionada; pues el alma no es una cosa sensible ni material"[59]. Hasta arguye que, puesto que el cuerpo no ha sido creado por un principio del mal, sino por Dios, debemos amar al cuerpo como consecuencia del amor que debemos a Dios.

Así como hay un continuo, por decirlo así, desde las actividades puramente corpóreas, a través de la sensación y de las pasiones, hasta las actividades y funciones puramente intelectuales, así también hay una continuidad entre el hombre como perteneciente al orden natural y como perteneciente al orden sobrenatural. Por supuesto, sólo se encuentra en el orden sobrenatural por la gracia divina; y este es un acto de Dios sobre el cual el hombre no puede influir a voluntad. Esta gracia divina, por la cual el hombre alcanza un estado de perfección al que no puede llegar por sí mismo, actúa perfeccionando esa naturaleza humana de la que está dotado el hombre. "La gracia no destruye la naturaleza, sino que la completa"[60]. Y algunas de las principales funciones de la moralidad consisten en preparar la naturaleza humana para la perfección. En este sentido, la moral constituye un preámbulo de la beatitud.

Recordemos que, para Tomás, *todo* conocimiento humano es, en última instancia, un conocimiento de Dios. Ahora bien, puesto que Dios es el supremo fin del hombre, todo conocimiento que adquiramos es también, en cierto sentido, un conocimiento de este fin supremo.

[58] *C. G.*, II, 1, VII. Traducido por J. F. Anderson en *On the Truth of the Catholic Church*, Vol. II (Nueva York, 1961).
[59] Idem.
[60] *S. T.*, I, 1, 8. También *S. T.*, I, 62, 7.

Cuanto más conocemos, tanto mayor es nuestro conocimiento de Dios y tanto mejor comprendemos y vemos la *perfección* de este fin supremo. En la misma medida, y como consecuencia de este conocimiento, la voluntad humana (que es el apetito racional) es atraída y movida. Ya hemos aludido a la fórmula *ens et verum convertuntur* ("ser y bondad son, intercambiables o equivalentes"). Pero Tomás también dice que *ens et bonum convertuntur* ("ser y bondad son, en el mismo sentido, equivalentes"). Así, Dios, por ser *ens realissimum*, el ser superior, es también bondad perfecta e infinita. Dios como objetivo final del hombre, debe atraer, entonces, a la voluntad humana irresistiblemente.

El objetivo supremo del hombre es la visión de Dios en la otra vida, es decir, un conocimiento puramente intelectual y directo de Dios. Esta visión de Dios produce la beatitud, el estado de bendición, cuya esencia, para Tomás como para Agustín, es la alegría por la posesión de la verdad, *gaudium de veritate*.

La vida moral también está dirigida, en última instancia, hacia el logro de este *finis ultimus*, de este propósito final.

El carácter teleológico de la ética de Tomás de Aquino es una consecuencia de su concepción del universo como un todo. Toda acción y suceso del universo sucede *porque* hay un fin hacia el cual el suceso está dirigido o hacia el cual el agente tiende. Lo que da al hombre su status excepcional es el hecho de que de todos los agentes (aparte de Dios y los ángeles), él es el único que tiene clara conciencia de los fines y, por consiguiente, también de los medios. Puesto que las nociones de fin u objetivo (*finis*) y de bien (*bonum*) están estrechamente relacionados —*bonum hàbet rationem finis* ("el bien tiene la naturaleza de un fin"— el hombre es el único ser que puede ser impulsado a la acción por *ideas* de lo bueno, la bondad y, por consiguiente, como veremos, de lo correcto.

Pero de lo anterior no se desprende que todas las

acciones humanas estén dirigidas por tales ideas. Tomás distingue las acciones humanas (*actiones humanae*) de los actos del hombre (*actiones hominis*), distinción que equivale aproximadamente a la distinción entre *acción* y *suceso*. Las primeras son las acciones voluntarias, que son las únicas humanas, hablando estrictamente. En la explicación tomista de la voluntad, que es principalmente aristotélica, se atribuyen funciones diferentes, aunque complementarias, a la razón y a la voluntad, el apetito racional. En general, hay dos condiciones necesarias de la voluntad: un principio interno de movimiento en el agente, y un conocimiento o una conciencia cognoscitiva del objetivo que el agente está persiguiendo [61]. La voluntad suministra el primero y la razón el segundo, proporcionando a la voluntad un objeto que es juzgado bueno o malo, deseable o indeseable. Ser, verdad y bondad son nociones intercambiables o equivalentes: *ens et verum et bonum convertuntur*. Toda cosa es inteligible, es decir, puede ser sujeto de un juicio verdadero o falso (de la razón teórica) en la medida en que esté en el ser. Análogamente, cualquier cosa puede ser sujeto de juicios de deseabilidad (de la razón práctica), en tanto esté en el ser. Volveremos más adelante a este punto.

De este modo, el principio tomista de la primacía del intelecto sobre la voluntad también halla expresión en la ética tomista. La voluntad tiene o es una tendencia natural a buscar el bien. Pero esta búsqueda de la voluntad sería totalmente caótica sin la intervención de la razón. Es la razón, y sólo la razón, la que identifica los objetos como buenos o malos y, al hacerlo, permite a la voluntad realizar determinados actos de volición [62].

Decir que el bien es el objeto de la voluntad equivale a afirmar que todo objeto moverá a la voluntad en la medida en que sea considerado como un bien. Sólo hay un objeto, y sólo uno, que sea absoluta e incondicional-

61 *S. T.*, I-II, 6, 1.
62 *S. T.*, I, 82, 3.

mente bueno en todo aspecto: Dios. Es decir, sólo hay un objeto que mueve a la voluntad necesariamente: Dios. Los objetivos que el hombre puede alcanzar sobre la tierra sólo son, a lo sumo, objetivos o medios subordinados al objetivo supremo. Estos objetivos secundarios no son buenos desde todo punto de vista, pues comparten las imperfecciones de todo lo humano. La existencia misma de estas imperfecciones da cabida a la concepción tomista de la libertad de la voluntad. La voluntad, dice Tomas, "puede ser libre de hacer cosas diferentes porque la razón puede tener diferentes concepciones del bien" [63]. Obsérvese cómo se conecta, de esta manera, la libertad moral con las ideas de bienes con las que el intelecto puede mover la voluntad.

En relación con Dios, que es el bien perfecto, la voluntad del hombre está sujeta a leyes de necesidad: "Sólo el bien perfecto (*bonum perfectum*) es tan bueno que la voluntad no puede dejar de quererlo (*quod voluntas non potest non velle*)" [64]. Pero en relación con los bienes menos perfectos (*particularia bona*) que aparecen en nuestra existencia terrena, la voluntad no está obligada necesariamente a ir hacia ellos. Por lo tanto, puede decirse que, una vez dado el fin supremo del hombre, el principal interés de la ética debe concentrarse en los bienes terrenales particulares.

La fórmula *ens et bonum convertuntur* nos permite decir que el bien es *lo mismo* que el ser. El grado del bien es lo mismo que el grado del ser, o también, toda cosa (acción, suceso o lo que sea) es buena exactamente en la medida en que tiene *esse* [65]. Una cosa tiene *esse* en la medida en que representa una actualización de potencialidades. Puesto que Dios es acto puro (lo cual significa

[63] *S. T.*, I-II, 17, 1. Sólo hemos dado un esbozo muy general de la teoría de la libertad sustentada por Tomás de Aquino. Se la examina extensamente en *S. T.*, I, 82 y 83, y *S. T.*, I-II, 10 y 17.

[64] *S. T.*, I-II, 10, 2.

[65] *S. T.*, I-II, 18, 1.

que no hay en Él ninguna potencia no actualizada), debe ser también, necesariamente, el bien perfecto. Así, la noción de bien presupone las nociones de potencia y acto.

Naturalmente, habrá una noción análoga del mal (*malum*). Algo es malo en la medida en que no está en la existencia o en que carece de ser. Esta falta de ser, esa deficiencia existencial, es lo mismo que las potencialidades no actualizadas.

Un ser humano puede "tener" potencialidades no actualizadas de dos maneras. En primer lugar, hay ciertas potencialidades que no están actualizadas en el hombre simplemente porque no posee tales potencialidades. Ningún hombre puede aprender a volar como los pájaros, porque no tiene en él las potencialidades requeridas. Esto equivale a decir que el hombre es *necesariamente* imperfecto cuando se lo compara con los *ángeles* y con Dios. Tales imperfecciones son irremediables, en el sentido de que el hombre no puede superar tales deficiencias, como no sea por la gratuita intervención de Dios. Por ejemplo, en esta vida todo conocimiento humano depende de las operaciones de los sentidos. En el estado de beatitud, el alma puede conocer por conocimiento intelectual inmediato. Esto también equivale a decir que esas inevitables imperfecciones no son éticamente importantes, excepto en cuanto establecen un límite absoluto más allá del cual no puede llegar ningún esfuerzo humano.

Sin embargo, también sucede que, por descuido o infortunio, el hombre no actualiza las potencialidades que hay en él. Las deficiencias que surgen de esto son reparables, al menos en principio. La posibilidad de una vida moral es idéntica a la posibilidad de avanzar hacia un máximo de plenitud del ser (*plenitudo essendi*) actualizando las potencias que hay en nosotros. Por ello, los términos genéricos que utiliza Tomás para indicar lo malo o el mal son *defectus* o *privatio*, deficiencia o privación.

Las potencialidades humanas se actualizan en la *acción* humana. Tomás no solamente hablaba de *actiones hu-*

manae ("acciones humanas") sino también de *actus humani vel morales* ("acciones humanas o morales") [66] y las dos expresiones son casi sinónimas. Recordando también el contraste entre acción y pasión, podemos decir que toda acción humana, en sentido estricto, debe representar una actualización de potencialidades humanas. Las potencialidades que deben ser consideradas en primer lugar son las que se vinculan con las *potentiae animae* humanas, los poderes o facultades mentales. Pues es en virtud de tales potencialidades por lo que el hombre se distingue de los otros animales y se asemeja a Dios.

En este sentido, pues, podemos decir que toda acción humana es buena en la medida en que es verdaderamente una acción. Pues en la medida en que una acción es un proceso de actualización, también representa un desarrollo o incremento existencial, y una cosa tiene tanto bien como ser (*esse*). Pero entonces, es evidente también que esta noción del bien no es todavía una noción plenamente *moral*. Pues los poderes o facultades humanos —el intelecto y la voluntad, por ejemplo— pueden ser utilizados, por cierto, para el bien o para el mal. Tomás es consciente de esto. Sin embargo, el fundamento de su teoría moral debe buscarse en esta noción básica del bien, el bien ontológico, como yo lo llamaré. Este bien ontológico puede ser considerado como una condición necesaria pero insuficiente del bien moral propiamente dicho.

Nos llevaría demasiado lejos seguir en detalle los argumentos mediante los cuales Tomás desarrolla su teoría del bien moral [67]. Su posición general es bastante clara e inteligible, como puede verse en la cita siguiente, que resume partes de la argumentación:

> Así, puede decirse que en la acción humana hay un cuádruple bien. El primero es el bien *genérico* [según el género] que posee en tanto es una acción. Pues tendrá

[66] *S. T.*, I-II, 18, 5.

[67] Los argumentos se encuentran principalmente en *S. T.*, I-II, preguntas 18 a 20 inclusive.

tanto de bien como tiene de [verdadera] acción y ser, como dijimos antes. El segundo es el bien *específico* que la acción recibe de un objeto adecuado. El tercero es el bien *circunstancial* (derivado de las circunstancias de la acción), como alguna propiedad accidental. Y el cuarto es el *bien que deriva del fin* de la acción, de su relación con la causa del bien. Y la acción no es *buena absolutamente* si no están presentes en ella todos los tipos de bien [68].

Llegamos así a ciertas determinaciones formales o abstractas de un concepto de bien moral aplicable a acciones humanas. Son cuatro condiciones separadamente necesarias y conjuntamente suficientes. Pero antes de poder aplicar este esquema a una acción determinada, es necesario responder a otras cuestiones. Tomemos la noción de bien específico. No podemos hacer nada con él hasta no saber cómo determinar qué es un "objeto adecuado". Pueden esgrimirse argumentos semejantes con respecto a las otras tres condiciones. Es decir, aún no se nos ha dicho cómo determinar si los cuatro tipos de bien están presentes o no en una acción humana dada.

Tomás responde a tales cuestiones de una manera general: el bien para el hombre es lo que está de acuerdo con la razón [69].

Una respuesta semejante, o bien es trivial, o bien es muy discutible. Ciertamente, no explica nada. Ahora todo depende, por supuesto, de qué *sea,* de hecho, estar de acuerdo con la razón. Y la respuesta concreta a esta pregunta será postergada hasta que examinemos el tratado de Tomás sobre el derecho. Pero hay algunas cosas que vale la pena observar, aunque sea acerca del esquema puramente formal que hemos esbozado hasta ahora.

En primer término, el cuádruple concepto del bien, de Tomás, contiene cierta garantía contra la excesiva simplificación. Para toda acción, hay cuatro aspectos distintos del bien con respecto a los cuales se la debe

[68] *S. T.*, I-II, 18, 4.
[69] *S. T.*, I-II, 18, 5.

medir o juzgar. Construyamos un ejemplo (Tomás no da ninguno de esta especie) para demostrarlo. Tomemos el caso de un robo. Si se nos dice simplemente que se trató de un robo, no sabemos *lo suficiente* acerca de la acción para juzgar su cualidad moral. Aunque el robo deba ser considerado siempre como algo malo, ciertamente hay grados y distinciones que no se deben pasar por alto. Tratemos de describir un caso de robo de tal manera que sea posible aplicar los cuatro criterios: 1) *deliberadamente y con gran astucia,* 2) *X robó dinero a Y,* 3) aunque *Y* era pobre, 4) para ayudar a un amigo necesitado. En este ejemplo, el primer punto se refiere al aspecto genérico u ontológico del bien, porque, al actuar deliberada y astutamente, *X* usa y actualiza potencialidades humanas. Evidentemente, el tipo de bien implicado aquí es éticamente neutro, por así decir. Las cualidades *morales* de la acción derivan de los tres puntos siguientes. El punto 2) relaciona la acción (externa) con un objeto, el dinero poseído por otro, y lo *especifica* como robo. (Es fácil ver que la acción externa puede ser "especificada" de maneras diferentes, según el objeto al que "se refiere" o manipula. Si yo tomo mi propio dinero para ayudar a un amigo necesitado, es un don y no un robo, etcétera.) El punto 3) indica las circunstancias de la acción. Aunque no tienen por qué estar necesariamente relacionadas con el objeto o con el fin de la acción, es evidente que tales circunstancias pueden influir en la cualidad moral de la acción en su conjunto. Finalmente, el punto 4) enuncia el fin o propósito de la acción. Se ve fácilmente que los cuatro aspectos de la acción influyen en su valor moral, positiva o negativamente. El carácter del fin, ayudar a un amigo necesitado, puede reflejarse moralmente sobre los otros tres factores. Pero los tres primeros factores solamente no sirven para determinar el status moral del fin mismo. Volveremos a este problema luego, cuando examinemos la noción de ley.

La explicación de Tomás del cuádruple bien que puede encontrarse en las acciones humanas es un tipo de

explicación que el sentido común puede considerar razonable e inteligible. Su propósito, quizás, es más práctico que teórico; puede servir para recordarnos cuestiones que podría ser útil plantear (y que los abogados plantean habitualmente) cuando se intenta evaluar una determinada acción humana. Es característico de este aspecto de la ética de Tomás, que muy bien se puede llamar realista o "con los pies en la tierra", el deseo de tomar en cuenta las complejidades de la vida humana en sus detalles concretos.

Lo que es bueno para el hombre debe estar de acuerdo con la virtud, *bonum hominis est secundum rationem esse*. Esta formulación resumida de la posición general de Tomás no explica qué significa estar de acuerdo con la razón. La razón es una potencialidad que puede ser actualizada. Y en la concepción de Tomás, *la ley es la razón actualizada*. Su definición de ley es totalmente general. Contiene cuatro partes. La ley es 1) *un mandato de la razón*, 2) *dirigido al bien común*, 3) *dado por quien tiene a su cargo toda la comunidad*, y 4) *promulgado*[70]. Podemos considerar que estas cuatro partes de la definición enuncian cuatro condiciones separadamente necesarias y conjuntamente suficientes. Si hay un precepto o dictamen en el cual alguna de estas condiciones no se cumpla, entonces el cumplimiento de las tres restantes no basta para dar al precepto el carácter de ley.

Hay tres tipos diferentes de totalidades o comunidades reguladas, en este sentido, por leyes: el universo (*communitas universi*), el estado y la persona individual. Obviamente, el responsable de la "comunidad del universo" es Dios, y la ley mediante la cual Él gobierna el universo es llamada la ley eterna o divina (*lex aeterna, lex divina*). La ley que regula las comunidades políticas de los hombres es llamada la ley humana (*lex humana*). La tercera comunidad es un poco más problemática. Una

[70] *S. T.*, I-II, 90, 4.

persona puede ser llamada una totalidad. Pero sólo puede ser llamada una comunidad en un sentido analógico. Para aceptar que una persona es una comunidad, debemos considerar sus diversos órganos, miembros y facultades como los individuos que constituyen la comunidad. La ley que regula a esta comunidad particular es llamada la ley natural (*lex naturalis*). Esta ley natural no se origina en la razón del hombre, más bien, es una especie de imagen de la ley eterna que Dios ha proyectado en el hombre. Es en virtud de la capacidad de leer, interpretar y comprender esta ley natural que la razón humana debe ser el gobernante de la persona.

Podemos concluir ahora que *todo* en el universo está gobernado por leyes y que estas leyes son todas del mismo tipo. Esto se desprende claramente del hecho de que Tomás da una definición de ley y sólo una, y además, de las analogías mediante las cuales se alude como a comunidades tanto del universo en su totalidad como de la persona humana. La base de la analogía es la comunidad política de los hombres, gobernada por los dictados racionales de un gobernante inteligente.

En primer lugar, esto significa que la noción tomista de ley es prescriptiva o jurídica, a diferencia de una ley de la naturaleza, que es descriptiva o, como diríamos hoy, científica. Ni siquiera la ley eterna que rige para todas las cosas inanimadas y no racionales del universo —planetas, piedras, ríos, plantas y animales— es una ley que sirve para describir los estados, movimientos y cambios del mundo. Contiene preceptos acerca de cómo *deben* ser las cosas del mundo. En esencia, es como una orden, aunque es la orden de una voluntad racional. El intento de aplicar la noción de una ley prescriptiva o normativa a todas las cosas del universo conduce a dificultades características que Tomás enfrenta con una amplitud igualmente característica.

La ley debe ser *promulgada*, llevada a conocimiento de aquellos que estarán sujetos a la ley. En lo que respecta a la *lex humana*, esto no crea ningún problema;

tales leyes son dadas a conocer a los ciudadanos de diversas maneras. Sin embargo, la promulgación es un aspecto importante de la ley; pues si una ley no fuera promulgada, sería imposible obedecerla, excepto por puro accidente. El conocimiento de la ley es la presuposición de que se conoce lo correcto y lo incorrecto.

Podemos dar sentido a la noción de promulgación hasta en el caso de la *lex naturalis*. Nacemos con esta ley inserta en nosotros, aunque no como idea innata; para Tomás no hay ideas innatas. Las criaturas racionales "participan de la razón eterna desde que han recibido sus inclinaciones naturales a buscar acciones y fines propios. Y esta participación de las criaturas racionales en la ley eterna es llamada la ley natural" [71]. Mediante el esfuerzo racional, el hombre puede descubrir cuáles son sus limitaciones naturales y también, de este modo, los fines que debe perseguir y los actos que debe realizar.

La dificultad real surge en conexión con la promulgación de la *lex aeterna* para las sustancias inanimadas y no racionales. No puede haber una promulgación de la ley para ellos, como no sea en el más retorcido sentido metafórico. Sólo por esta razón, sería absurdo decir que tales sustancias obedecen la ley. Si las acciones realizadas en obediencia a una ley deben ser, en algún sentido, voluntarias, entonces nadie que no sea capaz de acción voluntaria puede estar sujeto a tal ley en algún sentido genuino.

Tomás no conoce la distinción actual entre una ley prescriptiva y una ley descriptiva. Para él, las dos nociones se mezclan, por así decir. Esto se hace evidente cuando observamos cómo aborda el problema de la *desobediencia*. Tanto para nosotros como para Tomás tiene poco sentido decir que los planetas o las piedras desobedecen las leyes. El hombre *puede* desobedecer una orden o una ley prescriptiva, en un sentido genuino. Entonces, podemos preguntar: ¿puede decirse que la

[71] *S. T.*, I-II, 91, 2.

ley *rige* aun para quienes la violan? ¿O su desobediencia los coloca fuera del alcance y del ámbito de la ley?

En el caso de la ley jurídica, se prevé esta contingencia mediante la institución de sanciones, en forma de castigos para los transgresores.

Pero observamos que no hay ninguna mención de sanciones en la definición tomista de ley. La razón de ello parece ser que no establece ninguna distinción importante entre las sanciones vinculadas con la ley y el resto de la ley, entre las órdenes y las prohibiciones propiamente dichas. Estas últimas están dirigidas al ciudadano ordinario, que puede obedecerlas o desobedecerlas. Pero el ciudadano no puede obedecer ni desobedecer las reglas que estipulan sanciones. Pues éstas no están dirigidas a él, sino a los jueces y funcionarios de la ley, para el caso en que los ciudadanos desobedezcan aquellas reglas de la ley que exigen obediencia de ellos.

Podemos también expresarlo de otra manera. Para Tomás, lo importante de una ley es que ésta debe impulsar a aquellos a quienes está dirigida. En un pasaje[72] de sus obras, dice: "Dos cosas son esenciales en una ley, que sea una regla para las acciones de los hombres y que tenga un poder de coacción (*vim coactivam*)" *. Hay dos clases de sustancias que deben ser movidas directamente por esta *vis coactiva* (y no por medio de una comprensión de la ley), para que puedan ser movidas siquiera, por la ley. Son, en primer término, las que *no pueden* ser movidas voluntariamente por falta de inteligencia y voluntad, es decir, las sustancias no inteligentes; y en segundo término, las que *se niegan* a ser movidas voluntariamente por las normas de la ley, o sea, las sustancias inteligentes pero desobedientes.

Tomás se siente inquieto por el hecho de que parece artificial afirmar de sustancias no inteligentes que puedan ser regidas por una ley tal como él la define. En un

[72] *S. T.*, I-II, 96, 5.

* Tomás habla aquí de la *lex humana*, pero parece considerar la tesis que expone como de carácter general.

momento hasta admite sinceramente que, puesto que una ley es una "razón y regla de acción" (*ratio et regula operandi*), en realidad, sólo puede darse leyes a criaturas racionales, pues sólo ellas pueden conocer la naturaleza de su propia acción [73]. "Por lo tanto, las criaturas irracionales caen bajo la ley eterna (*subduntur legi aeternae*) de una manera diferente, en cuanto son movidas por la divina providencia y no por una comprensión de los preceptos divinos, como en el caso de las criaturas racionales" [74].

Parece ineludible, pues, la conclusión de que sólo las criaturas racionales están sujetas a ley, en el sentido genuino y propio de los términos. La ley misma es algo racional: "Los animales, que carecen de razón, no participan racionalmente en la ley eterna; por ende, en lo concerniente a ellos, sólo podemos hablar de ley en un sentido figurado (*per similitudinem*)". Y este sentido figurado hasta debe ser extendido a algunas de las criaturas racionales, a saber, a aquellas que no obedecen voluntariamente la ley.

Tomás llega, así, a la conclusión de que esta noción de ley, tal como la establece la definición original dada antes, sólo encuentra plena y adecuada aplicación en una pequeña fracción del universo: en aquellas criaturas racionales que son moralmente buenas, por lo que se ajustan voluntariamente a los dictados de la ley. Sin embargo, la noción de ley cumple una importante función unificadora en Tomás: es por esta noción de ley, cuyo origen es Dios y que se aplica a toda otra cosa del universo, por lo que el universo se mantiene unido, tanto física como moralmente. Este resultado un tanto desconcertante se explica por el hecho de que Tomás exige a su concepto único de ley que realice las tareas que hoy distribuimos entre dos nociones de ley muy diferentes: la prescriptiva y la descriptiva. Extiende las que nosotros

[73] *C. G.*, III, CXIV.
[74] *S. T.*, I-II, 93, 5.

consideraríamos como sanciones de una ley prescriptiva hasta abarcar todas las regularidades que hoy consideraríamos sujetas a las leyes científicas de la naturaleza.

Pero al mismo tiempo podemos decir que esta extensión un poco forzada de la noción de ley normativa hasta abarcar absolutamente todos los sucesos del universo era un precio que tenía que pagar Tomás. No disponía de la distinción entre dos tipos de ley que hubiera hecho su explicación menos forzada.

Los principios más generales de la razón práctica son, realmente, generales. Parecen ser lo que nosotros llamaríamos tautologías; por ejemplo, que uno debe buscar el bien y evitar el mal. Tales principios son evidentes, pero en la práctica no resultan muy útiles.

Tomás nos brinda una clave para obtener una visión más honda cuando decreta que la ley natural "sigue" a nuestras inclinaciones naturales "y está de acuerdo con ellas". *Toda* inclinación, en cualquier parte de la naturaleza humana, pertenece a la ley natural en la medida en que está regulada por la razón [75]. No se hace ninguna excepción con las "inclinaciones" sensuales o corporales. La base del intento por determinar los contenidos de la *lex naturalis* es el hombre tal como es, no un superhombre idealizado o espiritualizado. Por supuesto, se acuerda una posición privilegiada en el hombre a la inclinación que lo hace luchar por "ese tipo de bien que está de acuerdo con la naturaleza de la razón. Así, el hombre tiene una necesidad natural de conocer la verdad acerca de Dios y de vivir en sociedad con otros. Por lo tanto, forma parte de la ley natural..., por ejemplo, que el hombre evite la ignorancia, que no perjudique a otros con quienes debe asociarse, etc." [76].

Los argumentos como los anteriores revelan dos cosas. En primer lugar, muestran a Tomás como partidario de esa tradición general de la filosofía de la ley y de la

[75] *S. T.*, I-II, 94, 2.
[76] Idem.

moral llamada la teoría del derecho natural o de la ley natural. Esto lo ubica firmemente dentro de los límites de una de las principales tradiciones éticas de Occidente. Igualmente interesante, me parece, es el sello característico y personal que pone en la formulación de algunos de los fines y objetivos básicos de la ley y la moral. En la cita anterior, obsérvense las formulaciones negativas: "Evitar la ignorancia", "no debe perjudicar a otros". En general, sostiene que el propósito de la ley es ayudar a perfeccionar sus inclinaciones naturales de la manera adecuada. En la práctica, el propósito de las leyes es *impedir el mal.* Su principal objetivo es el fin, más bien modesto, de impedir que los transgresores y aquellos que hacen el mal perjudiquen a los buenos y respetuosos de la ley. Las leyes son *necesarias,* dice Tomás, para prevenir el mal; y son *útiles* en tanto nos ayudan a buscar el bien. Primordialmente, están dirigidas a precaver contra el desastre y no como guía para la felicidad.

Este énfasis es una de las características más consecuentes y sorprendentes de todo el tratado sobre la ley que se encuentra en la *Summa Theologica*[77]. La ley es una medida, afirma, y toda medida debe ser apropiada a aquello que se debe medir (no usamos minutos y segundos cuando respondemos a preguntas como "¿cuánto duró la Edad Media?").

> Ahora bien, no se da el caso de que las mismas cosas sean posibles para quienes son virtuosos y para quienes no lo son. Ni son posibles las mismas cosas para el joven que para el hombre adulto. Por eso, no damos la misma ley para jóvenes que para hombres. A los primeros se les permite muchas cosas que castigaríamos o reprocharíamos en los segundos. De la misma manera, debemos permitir muchas cosas a personas cuya virtud no es perfecta, que no toleraríamos a los virtuosos. Sin embargo, las leyes humanas se establecen para la gran multitud de los hombres, y la mayoría de ellos son perso-

[77] *S. T.*, I-II, 96,2, preguntas 90 y sigs.

nas de virtud imperfecta. Esta es la razón por la cual la ley no prohibe todos los vicios que los virtuosos eluden. La ley sólo prohíbe los vicios más graves, de los cuales es posible que la mayoría se abstenga. Y sobre todo, prohíbe lo que puede perjudicar a otro y que, en ausencia de una prohibición, haría imposible mantener la sociedad humana [78].

Para Tomás, la naturaleza humana no es solamente, en cierto sentido, el origen y la fuente de los preceptos legales. Por la misma razón comprende también que es necesario poner límites bastante estrictos a las exigencias que las leyes pueden presentar a los hombres en general. Pues "se dice en Mateo [9.17] que 'si echamos vino nuevo' —esto es, preceptos para la vida perfecta— 'en odres viejos' —esto es, seres humanos imperfectos— 'revientan los odres y el vino se derrama' —esto es, los preceptos mismos caerán en el olvido y, en consecuencia, los hombres se harán aún más corrompidos que antes" [79].

Donde terminan las leyes, que están dadas "para la multitud", comienza la vida moral. Ésta concierne a la persona individual. No es cuestión de prescripción pública, sino de virtudes morales personales *[80]. Y la tarea de estas virtudes es "perfeccionarnos haciéndonos seguir nuestras inclinaciones naturales de la manera correcta" [81].

La moralidad, pues, representa una extrapolación de la naturaleza humana, un cumplimiento de promesas presentes en ella. Forma parte de un proceso de perfección que pasa por tres etapas. Las leyes de la sociedad humana aseguran la primera etapa, la cual consiste solamente en asegurar el cimiento y en preservar las posibilidades

[78] *S. T.*, I-II, 96, 2.
[79] *S. T.*, I-II, 96, 2.
* La doctrina de Tomás sobre las virtudes es principalmente aristotélica, con la excepción, claro está, de que agrega a las virtudes clásicas, morales e intelectuales (valor, sabiduría, etc.), las tres virtudes religiosas o teologales: fe, esperanza y caridad.
[80] e. g., *S. T.*, I-II, preguntas 55 y sigs.
[81] *S. T.*, II-II, 108, 2.

para el ulterior crecimiento al precaver contra el desastre. La moralidad se ocupa de la segunda etapa, en la cual las posibilidades *naturales* del hombre para la perfección se desarrollan dentro de los límites de la existencia humana. Se alcanza la tercera etapa de la perfección en la otra vida —cuando se la alcanza— y por la adicional intervención gratuita de Dios. No obstante la gracia, cada una de las dos etapas superiores presupone el alcance de (alguna) perfección en la etapa inferior. Y las tres, sin exceptuar la beatitud, *presuponen* la naturaleza humana, pues la perfección es la realización, y no la extinción, de esta naturaleza.

EPILOGO

Se dice a menudo que el sistema de Tomás de Aquino es la síntesis más notable lograda en la Edad Media. Ya hemos sugerido que sería igualmente adecuado hablar de un gran compromiso. Sea como fuere, armonizó en un sistema teorías, concepciones e ideas de origen y contenido muy diferentes. Los dos elementos principales fusionados de este modo fueron, por supuesto, el cristianismo y el aristotelismo. Pero también podemos identificar elementos provenientes de otras fuentes. En la ética tomista hay características neoplatónicas; por ejemplo, la idea de que el mal es un defecto, una carencia, de ser. En sus pruebas de la existencia de Dios utilizó la filosofía judía y la árabe. En todas partes hace amplias referencias a anteriores padres de la iglesia y, en primer término, a Agustín, aunque todo el tenor de la visión de Tomás y todo su pensamiento es radicalmente diferente de los de Agustín. Cuando usamos la palabra "síntesis" aludimos, sin duda, a hechos como éstos, entre otras cosas. Pero si hablamos de compromiso, tenemos *in mente* alguna otra cosa, al menos principalmente. Pensamos en el problema que nos ocupó en las primeras partes de este capítulo: el de la coexistencia de la fe y la razón, de la teología y la filosofía. La

filosofía de Tomás constituye la luna de miel, por así decir, de la filosofía y la teología, metáfora que quizá sea apropiada en más de un sentido.

Indudablemente, esta síntesis o compromiso señala un punto muy elevado de la filosofía medieval. Fue la síntesis última, en el sentido de que no se la podía llevar más allá. La gran amplitud y la coherencia interna del sistema parecían prometer una coexistencia realmente *pacífica* entre los dos rivales en potencia. Sin embargo, un par de generaciones después, se llevaron a cabo ataques críticos contra el sistema de Tomás, ataques que trataron de destruir la síntesis y desbaratar la atractiva continuidad que hay en él. Los dos críticos principales fueron Duns Escoto (1265-1308) y de Occam (1285-1349), ambos franciscanos y provenientes de las Islas Británicas. Algunos han visto en su crítica una declinación deplorable de la filosofía medieval, casi como una caída del estado de gracia. Otros han considerado el nuevo desarrollo como el nacimiento de una nueva filosofía, una nueva teología y una nueva visión de Dios, el hombre y el mundo. Tales juicios probablemente dependan de los prejuicios de cada cual y variarán tanto como varían los prejuicios. Pero, en todo caso, es posible *comprender* por qué la síntesis tomista pronto fue objeto de una crítica tan radical y destructora.

Podría argüirse que la misma filosofía de Tomás fue un presupuesto de los nuevos desarrollos que iban a desembocar, finalmente, en la separación entre protestantes y católicos. Pues puede describirse la filosofía tomista como un intento sistemático y consecuente por elaborar con gran detalle una solución particular e idealmente deseable del problema de la relación entre la fe y la razón. Tomás especificó un conjunto de condiciones necesarias para su coexistencia armoniosa. Y las ideas, conceptos y teorías que constituyen este conjunto de condiciones fueron enunciados con un grado considerable de precisión y claridad. Fue esta misma

precisión y esta misma claridad las que hicieron posible la crítica posterior. Fue posible comprender y examinar las presuposiciones y principios requeridos para esta solución particular del problema de la coexistencia, lo cual también equivale a decir que los filósofos de temperamento y concepción diferentes podían comenzar a experimentar y temer sus consecuencias.

Vale la pena destacar que la revolución en el pensamiento cristiano efectuada por Tomás fue estimulada por un importante hecho externo: el descubrimiento de Aristóteles. Los cambios igualmente importantes que se produjeron del siglo XIII al XIV no fueron el resultado de la presión de hechos externos. Fueron el resultado de la crítica interna e inmanente del sistema de Tomás.

El proceso mediante el cual se establecieron alternativas rivales de la síntesis tomista fue complejo e intrincado. En lo fundamental, aunque no exclusivamente, se produjo entre los pensadores pertenecientes a la orden franciscana. Mencionaremos aquí dos aspectos de este proceso.

Uno de ellos fue la tendencia a un empirismo más radical, dentro de la filosofía. Con Guillermo de Occam, en el siglo XIV, llegamos a un empirismo tan radical que sólo en David Hume encontramos algo similar. Sin embargo, así como puede decirse que Hume completó un programa formulado en un principio por John Locke, así también de Occam (o, en general, los empiristas o nominalistas —como se los llama a menudo— del siglo XIV) puede decirse que llevó a cabo un programa implícito, y hasta explícito, en Tomás. Recordemos su doctrina del conocimiento sensible (*cognitio sensibilis*): todo conocimiento humano, todas nuestras ideas, todas nuestras funciones intelectuales dependen de la experiencia sensorial de particulares concretos y comienza con ella. En sus raíces, la doctrina es aristotélica, y Tomás emplea un lenguaje en el que se presiente a Locke cuando la formula, por ejemplo, al referirse a la mente como a una *tabula rasa*. A fin de cuentas, no es muy

grande la distancia entre esta doctrina tomista (la de que sólo tenemos conocimiento inmediato de particulares) y la tesis central del empirismo de Occam (que las únicas cosas que tienen existencia extramental son individuos). Pero las consecuencias son considerables [82].

También es importante recordar que Occam conoció a Aristóteles. En verdad, hasta pretendía conocer y comprender a Aristóteles mejor que Tomás y, por lo tanto, encarnar un aristotelismo más fiel. En algunos aspectos, quizás Occam haya tenido razón, por ejemplo, con respecto a la teoría aristotélica de las ciencias y su uso de los diversos tipos de demostración y de prueba. Occam utilizó esta comprensión más profunda de Aristóteles para criticar diversos puntos de la teología de Tomás, por ejemplo, su uso de la noción de demostración [83]. En teología, no es posible ninguna *demostración* en el sentido estricto de la palabra, pues éste exigiría que las premisas de las cuales partimos sean *necesariamente verdaderas* y *evidentes*. Pero las verdades reveladas no son, por cierto, necesariamente verdaderas y evidentes.

Se trata de dos líneas de ataque puramente filosóficas. Una de ellas constituye un desarrollo más consecuente del mismo empirismo de Tomás. La otra es una aplicación más coherente de algunas de las ideas de Aristóteles. Juntas, hacen necesario revisar la doctrina tomista en puntos de importancia metafísica y metodológica general.

Una de las consecuencias de la crítica puramente filosófica dirigida contra el sistema de Tomás de Aquino fue la restricción del dominio y el ámbito de la teología

[82] Un lúcido examen del desarrollo del empirismo en la Edad Media se encontrará en Ernest A. Moody, "Empiricism an Metaphysics in Medieval Philosophy", *The Philosophical Review*, Vol. LXVII, Nº 2, abril 1958, págs. 145-163.

[83] Damascene Webering, en *Theory of Demonstration According to William of Ockham* (Nueva York, 1953), examina en detalle el uso de la demostración en teología y en otros problemas por Tomás de Aquino, Escoto y Occam.

natural. Se hizo cada vez más difícil comprender de qué manera el conocimiento natural puede ir más allá del conocimiento de individuos concretamente existentes. En otras palabras, la doctrina occamiana de que sólo los individuos existen fuera de la mente creó problemas para un metafísico que quisiera pasar *per ea quae facta sunt* a lo que es eterno, increado y está más allá del ámbito del conocimiento natural. Al mismo tiempo, el carácter *sui generis* de la teología sobrenatural, que permanece dentro del marco de la revelación divina, recibió mayor énfasis. El resultado de ello fue una distinción mucho más tajante entre la teología natural y sobrenatural y, eventualmente, entre filosofía, ciencia y teología. La continuidad entre la teología y el conocimiento establecido racionalmente se debilitó o hasta se rompió.

Pero aunque es posible, ciertamente, hallar razones filosóficas de los nuevos desarrollos realizados en el pensamiento del siglo XIV, hubo también motivos estrictamente religiosos detrás de ellos.

Una característica de la síntesis tomista puede ser descrita como continuidad. A medida que avanzamos a través de la jerarquía, encontramos que cada etapa superior presupone la actualización de las potencialidades de las etapas inferiores. Por supuesto, en cada etapa superior se introduce algo *nuevo,* por lo cual la etapa superior trasciende la etapa inmediatamente anterior a ella. Este elemento nuevo proviene de arriba, por así decir, y no de abajo. Si no fuera así, *todos* los requisitos para el desarrollo final de todo el sistema estarían contenidos ya en la primera etapa. Obviamente, esta idea debe ser ajena a todo pensador cristiano. El rasgo notable, pues, es la sistemática continuidad del sistema que lo hace inteligible en un sentido específico. Pues una condición necesaria para comprender una etapa superior es que ya conozcamos y comprendamos las etapas inferiores. Esto rige hasta para la cúspide del sistema, para Dios y para nuestro conocimiento de Él a través

de las analogías con las cosas creadas. Podríamos decir que esto implica un cierto tipo de continuidad, no solamente dentro del mundo, sino también entre Dios y el mundo. Otra presuposición de toda esta concepción es la idea de Dios que lo considera primariamente como intelecto y secundariamente como voluntad y amor. Contra un Dios concebido de este modo, se objetó que estaba demasiado lejos del Dios viviente y amante de la Biblia.

Por ello, una de las preocupaciones *religiosas* importantes de Duns Escoto y de posteriores críticos de Tomás fue destacar la distancia entre el mundo, incluido el hombre, por una parte, y Dios, por la otra. No hay continuidad alguna. El mundo es totalmente *contingente*, y Dios podía haber creado un mundo completamente diferente del que conocemos, si hubiera querido. Mientras que la existencia del mundo es contingente, la existencia de Dios es necesaria. Por lo tanto, Dios debe ser primariamente una *voluntad* infinita y todopoderosa, pues sólo una voluntad infinita y sin restricciones puede salvar el abismo entre lo necesario y lo contingente. Y salvar este abismo es crear. En otras palabras, lo que hallamos aquí, en lo concerniente a problemas teológicos fundamentales, es la doctrina de *la primacía de la voluntad sobre el intelecto*. Es fácil ver que este principio está cargado de consecuencias.

Partiendo del mundo, ya no podemos hacer inferencias acerca de su creador con algún grado de confianza. Dios, ser todopoderoso y absolutamente libre, podría haber creado un mundo totalmente diferente, y no hay ninguna cadena necesaria mediante la cual podamos conectar el mundo con Dios. Este tipo de razonamiento, obviamente, tiende a debilitar la teología natural y a arrojar al hombre nuevamente en la Biblia, en la revelación misma, como única fuente de comprensión en cuestiones religiosas. Sería equivocado decir que, para Tomás, el mundo es una consecuencia lógica del intelecto de Dios. Pero, ciertamente, es algo semejante a esto,

pues la creación del mundo está precedida por ciertas ideas en el intelecto infinito de Dios, y estas ideas se realizan por obra de la voluntad infinita de Dios porque el intelecto infinito de Éste las considera buenas. Los escotistas y occamistas no admitían nada semejante, nada que diera a la relación entre Dios y el mundo una semejanza siquiera remota a la relación entre un lógico y sus pruebas.

La doctrina de la primacía de la voluntad implica un concepto diferente de la naturaleza de Dios. Él es, por sobre toda otra cosa, voluntad y amor. Si bien aún se concibe al hombre como creado a imagen de Dios, en cambio debe sufrir una transformación concomitante la concepción de la naturaleza esencial del hombre. Ser creado significa, para Occam, ser total y completamente dependiente de la voluntad de Dios. Lo que ahora se pone de manifiesto en el desvalimiento del hombre, su fundamental dependencia, su necesidad de amor y la gracia infinita de Dios. Probablemente sea correcto hablar de un cambio de énfasis de Tomás a Occam, por ejemplo. Ambos aceptaban los dogmas básicos del cristianismo. Lo que *nosotros* queremos destacar aquí es que este cambio de énfasis, cuya importancia no debe ser subestimada, está ligado a un conjunto diferente de ideas filosóficas en las cuales se origina el cambio o, al menos, por las cuales puede ser defendido y justificado.

Quizás el cambio más radical sea el operado en la esfera de la ética. Siendo todopoderoso, Dios podía haber dado mandamientos diferentes de los que, de hecho, dio. Las leyes morales y los mandamientos derivan totalmente su validez de su conexión con la voluntad de Dios. Esta voluntad de Dios permanece desconocida para el hombre, excepto en la medida en la que Dios quiera hacérsela conocer, lo cual implica, por supuesto, que el hombre no puede tener conocimiento de los principios morales aparte de los mandamientos explícitos de Dios. El mandamiento básico es que el hombre debe *amar* a Dios; y amar a Dios significa obedecerle, sean cuales

fueren sus mandatos. Dentro de tal concepción no hay cabida para una doctrina del derecho natural, y esta es otra restricción al ámbito de las facultades cognoscitivas naturales del hombre, otra ilustración de la esencial dependencia del hombre con respecto a Dios.

En definitiva, ello equivale a una interpretación diferente de una serie de puntos claves de las verdades aceptadas por revelación en la religión cristiana. Y no es difícil reconocer en algunas de las ideas de Escoto y Occam características que iban a adquirir preponderancia con Lutero y el protestantismo.

La síntesis tomista, en la cual toda verdad —teológica o filosófica— es en principio de una y la misma especie, puede ser descrita metafóricamente como un barco con una sola cámara. Las ventajas de tal ordenamiento son considerables. En él, cada uno es un miembro de la misma comunidad, aunque en diferentes posiciones. Puede haber alguna distancia de un extremo del barco al otro, pero en principio es posible comunicarse a través de él en su totalidad. Sin embargo, un barco de este tipo tiene la seria desventaja de que si comienza a hacer agua, en cualquier parte, todo el barco y todo el mundo a bordo de él corren peligro. Pues, si por alguna razón, su finalidad filosófica (que era también la de las ciencias) es vulnerable, surge el inminente peligro de que también lo sea la finalidad teológica y religiosa. Para continuar con la metáfora, los críticos de Tomás querían proteger el barco contra tales peligros. Para ellos, también había un solo barco, pero introdujeron un tabique que lo dividía en dos secciones. Un barco de esta especie no se hunde tan fácilmente si su sección filosófica —más frágil porque es más humana— llega a hacer agua. Pero entonces el barco presenta otra debilidad. En el mar tempestuoso puede partirse en dos y cada sección seguir su propio curso. Las secciones separadas hasta pueden comportarse como barcos distintos, y sus amos disputar y pelear entre sí, pretendiendo cada uno

de ellos conducir el mejor barco y por el curso más seguro.

Creo que esta metáfora puede ser utilizada para ilustrar, en primer término, la relación ideal entre la fe y la razón que Tomás trató de instituir en su sistema, y, en segundo témino, algunas de las razones por las que sus críticos hallaron inaceptable el sistema, no obstante su atractivo.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

La edición completa del texto latino de las obras de Tomás es la de Parma, en 25 volúmenes (1852-1873). Hay también una edición norteamericana de este texto (Nueva York, 1958).

Hay una edición crítica de los textos latinos, la edición "Leonina", en 15 volúmenes, que es incompleta (Roma, 1882).

Hay traducciones inglesas de la *Summa Theologica* en 24 volúmenes (Londres, 1920-1924) y de la *Summa Contra Gentiles* en cuatro volúmenes (Londres, 1924). Las traducciones son de los *Padres de la English Dominican Province.* Hay una edición norteamericana de esta traducción de la *Summa Theologica,* en tres volúmenes (Nueva York, 1947).

Hay una traducción completa al inglés, en rústica, de la *Summa Contra Gentiles* en cinco volúmenes (Nueva York, 1956-1957). Los traductores son Pegis, Anderson, Bourke y O'Neil.

Gilby, T., *St. Thomas Aquinas, Philosophical Texts* (Oxford, 1951; 1960 en rústica). Contiene traducciones inglesas de pasajes seleccionados.

Pegis, A., *Basic Writings of St. Thomas Aquinas* (dos volúmenes, Nueva York, 1945). Es una selección, en traducción inglesa.

—, *Introduction to St. Thomas Aquinas* (Nueva York, 1948). Un volumen de fragmentos seleccionados en traducción inglesa.

Traducciones (al inglés) de obras más breves

d'Entreves, A. P., a cargo de la edición, *Aquinas: Selected Political Writings* (Oxford, 1948).

Foster, K. y Humphries, S., a cargo de la edición, *Aristotle's De anima with the Commentary of St. Thomas Aquinas* (Londres, 1951). Una traducción completa.

Maurer, A., a cargo de la edición, *On Being and Essence* (Toronto, 1949, en rústica). Es una traducción, con notas, de la obra de Tomás, *De ente et essentia.*

Exposiciones generales

Böhner, P. y Gilson, E., *Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues* (tercera edición, Paderborn, 1954).

Chenu, M. D., *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (París, 1950).

Copleston, F. C., *Medieval Philosophy,* volumen II, parte II, *Albert the Great to Duns Scotus,* en *A History of Philosophy* (Westminster, Maryland, 1950; Nueva York, 1962, en rústica).

—, *Aquinas* (Hardmondsworth, 1955, en rústica).

Gilson, E., *Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (Nueva York, 1956). Es una traducción revisada de *Le Thomisme* (París, 1944).

—, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Nueva York, 1955).

Grabmann, M., *Thomas Aquinas* (Londres, 1928).

Obras sobre temas particulares

Blanche, F. A., "Sur la Langue Technique de Saint Thomas d'Aquin", en *Revue de Philosophie,* volumen XXX (París, 1930).

Bobik, J. y Sayre, K. M., "Pattern Recognition Mechanisms and St. Thomas' theory of abstraction", *Revue Philosophique* de Louvain, 1963.

Bochenski, I. M., "On Analogy", en *The Thomist,* 11, 1948.

Geach, P., *Form and Existence,* en *Proceedings of the Aristotelian Society,* volumen LV, 1954-1955. Estudio sobre la existencia y la predicación en la metafísica de Tomás de Aquino.

—, *Mental Acts* (Londres, 1957). La sección 11 y el apéndice incluyen un examen de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la formación de conceptos y la comprensión.

Geiger, L. B., *La Participation dans la philosophie de St. Thomas d'Aquin* (París, 1942).

Klubertanz, G. P., *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis* (Chicago, 1960).

Little, A. G., *The Platonic Heritage of Thomism* (Dublin, 1949).
Mc Inerny, R., *The Logic of Analogy* (La Haya, 1961). Ofrece una interpretación de Tomás.
Owens, J., "Aquinas on Infinite Regress", *Mind*, 1962.
Rahner, K., *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Innsbruck, 1939).
Schneider, M., "The Dependence of St. Thomas' Psychology of Sensation upon his Physics", *Franciscan Studies*, 1962.

Biografía

Chesterton, G. K., *Saint Thomas Aquinas* (Nueva York, 1933; en rústica, 1962).

III

GUILLERMO DE OCCAM

POR RUTH L. SAW

GUILLERMO DE OCCAM nació a fines del siglo XIII en la aldea de Occam, cerca de Guildford, Surrey. Habitualmente, su fecha de nacimiento se indica como "circa 1300", pero un documento descubierto recientemente nos informa que fue ordenado subdiácono el 26 de febrero de 1306. Comenzó a estudiar en Oxford a temprana edad, y poco después entró en la orden franciscana. Enseñó en Oxford desde 1315 hasta 1323, aproximadamente, y fue *Baccalaureus Formatus* entre los años 1319 y 1323. Aunque llenó los requisitos para ser *Magister theologiae*, nunca ocupó una cátedra oficial de teología y siguió siendo un *Inceptor*. Luego adquirió fama bajo el apelativo de *Venerabilis Inceptor*, no como "creador de la escuela nominalista", como se supone a veces, sino simplemente como una persona que no ha llegado a ser un Maestro.

Por aquel entonces, era costumbre que los maestros de filosofía inauguraran sus clases con un curso sobre los *Cuatro Libros de Sentencias*, que era una colección, recopilada por Pedro Lombardo, alrededor de 1150, de opiniones de los Padres de la iglesia sobre los temas principales de la teología. En esta colección, que era utilizada como libro de texto, las enseñanzas de Agustín ocupaban el lugar principal. El comentario de Occam se apartaba de la ortodoxia por su empirismo y su rechazo de la fundamentación tradicional de las doctrinas teológicas. En 1324, el Papa lo citó en Aviñón para someter a examen sus enseñanzas. El juicio sobre las mismas fue postergado y, en el ínterin, Occam fue confinado a la casa de los franciscanos de Aviñón. En 1326, una comisión de seis teólogos hizo un dictamen de 51 artículos relativos a sus comentarios "heréticos y pestilentes". Occam se negó a retractarse y, en 1328, empeoró aún más su situación. El Papa había condenado la doctrina de la pobreza apostólica absoluta practicada por los mendicantes de la orden franciscana, pero la condena fue resis-

tida por el General de la orden, Miguel de Cesena. Occam se unió entonces a éste, firmando la protesta que había escrito Cesena contra la bula papal.

En la noche del 24 de mayo, Occam y Cesena, acompañados por el brillante jurista franciscano Bonogratia, lograron escapar de Aviñón. Hicieron un peligroso viaje hasta Pisa, donde Occam se colocó bajo la protección del emperador, Luis de Baviera. Éste había proclamado la deposición del Papa Juan XXII en 1327 y había nombrado un Papa de su elección en Roma. Al unirse a Luis, Occam se desligó efectivamente de la autoridad del Papa, quien a renglón seguido lo excomulgó. El emperador volvió a Munich y Occam fue en su séquito. Se dice que había tratado de defender al emperador con su pluma, y luego se dedicó, en su monasterio de Munich, a escribir una serie de folletos contra el Papa. Los más importantes fueron las *Ocho Cuestiones Concernientes al Poder y la Dignidad del Papa* y el *Diálogo entre el Maestro y los Discípulos sobre el Poder de los Emperadores y los Papas*. En estos folletos se propugnaba una disciplina más estricta dentro de la iglesia y, muy osadamente, el principio de la representación política en la iglesia y el estado. No es de sorprender que Occam destacara la importancia del individuo en contra de los cuerpos colegiados, y de que ubicara la fuente de la "ley de naturaleza" en las decisiones morales de los ciudadanos individuales.

Mientras tanto, el emperador había cambiado de posición con respecto al papado. Entró en negociaciones con el Papa Benedicto XII y trató de excusar sus actitudes pasadas, abjurando en el proceso de sus anteriores partidarios, inclusive Cesena y Occam. Finalmente, en 1344, aceptó las más humillantes condiciones del Papa Clemente VI. A las perturbaciones de este período se agregó la devastación causada por la Peste Negra, en la cual sucumbió Occam en 1349. Fue enterrado en Munich, en la vieja iglesia franciscana. Su tumba fue trasladada del lugar frente al altar en el que se encontraba, en 1802, y sus restos fueron llevados a un lugar que aún se desconoce.



Los filósofos escolásticos de los siglos XIII y XIV eran primariamente teólogos e incidentalmente filósofos; trataban los problemas epistemológicos y metafísicos a medida que se les presentaban en conexión con la existencia y los atributos de Dios, la relación de éste con sus criaturas y el conocimiento del mundo y de su hacedor. Por consiguiente, gran parte de la reflexión de la Edad

Media sobre temas filosóficos aparece dispersa en escritos teológicos, y Occam no es una excepción a este respecto. No escribió ninguna descripción sistemática de su filosofía, aunque tuvo en proyecto un tratado completo sobre la ciencia, *Philosophia Naturalis*, del cual sólo escribió la primera parte. Sus escritos sobre lógica constituyen la parte más completa y sistemática de su obra, y no solamente comprenden los *Summa Totius Logicae*, sino también exposiciones de la doctrina aristotélica de las categorías, el *De Interpretatione* y el Libro IX de los *Tópicos*. También abordó problemas políticos en sus folletos contra el Papa Juan XXII. En todas las ramas de la filosofía y en su teología, su posición era notablemente coherente. Era un nominalista, que afirmaba la primacía del individuo como ser, como objeto de conocimiento y como fuente de los principios morales y del poder político. Sus doctrinas lógicas contenían explicaciones acerca del significado y la verdad en armonía con su nominalismo.

En su época, la ciencia y la matemática florecían en Oxford; y aunque aceptaba la teoría aristotélica de la ciencia, al igual que su célebre predecesor Roger Bacon, sostenía que una interpretación fiel de la doctrina aristotélica no requiere ningún absoluto. Todo lo que se necesita son cuerpos particulares en movimiento en tiempos y lugares particulares, sin ninguna referencia al espacio, al tiempo y al movimiento. Además, todo lo que existe y sucede en este mundo es contingente y depende de la libre voluntad de Dios. "Todo lo que Dios produce por medio de causas secundarias —es decir, creadas—, también puede producirlo y conservarlo inmediatamente y sin su ayuda."[1] Por consiguiente, para adquirir conocimiento de los seres creados, es necesario descubrir qué son realmente. pues todo podría ser también de otra manera. Este es el fundamento del empirismo de Occam.

[1] *Quodlibeta*, traducido al inglés por Philoteus Boehner, en *Ockham, Philosophical Writings* (Londres, Nueva York, 1957), 6, 6.

LENGUAJE, LÓGICA Y SIGNIFICADO

La lógica de Occam no es solamente la parte más elaborada de su obra, sino que es también la parte central de la misma. Suministra la doctrina del significado y la verdad implícita en las otras obras y provee del método que debe ser usado en la búsqueda del conocimiento, el método de análisis. Así, las doctrinas de la significación y la suposición son el cimiento de su lógica y de su pensamiento en general. Por ello, será conveniente hacer de la misma nuestro punto de partida.

Occam distingue muy cuidadosamente entre diversos tipos de signos. La característica general de los signos de cualquier tipo es que "cuando se los capta, hacen conocer una cosa distinta de ellos mismos" [2]. Un signo puede ser cualquier cosa; un suceso mental, una palabra, una bocanada de humo, los barriles que había delante de las posadas, son todas cosas que hacen conocer alguna otra cosa diferente de sí mismas. Una intuición puede hacer conocer la existencia de la cosa intuida; una palabra, la existencia del orador; el barril delante de la posada, la existencia de vino en su interior, y el humo, la existencia del fuego. Éstos son signos "naturales" y tienen en común otra característica: ninguno de ellos puede brindar un conocimiento *primario* de la cosa que significan. Captamos el signo, pero éste sólo puede hacer conocer lo que significa si se lo atesora en la memoria, es decir, si lo hace conocer *habitualmente* [3]. La captación del signo hace conocer realmente la cosa significada. Así, si no tenemos un conocimiento del fuego ni del hecho de que produce humo, éste no puede actuar como signo del fuego. Esto no tiene nada que ver con la posibilidad de la inferencia, pues hasta ahora no tenemos proposiciones. Tenemos dos "cosas", humo y fue-

[2] *Summa totius logicae* (en lo sucesivo abreviado *S. T. L.*), Parte I, cap. 12.
[3] Idem, cap. 3.

go, y el conocimiento primario de una no puede causar el conocimiento primario de la otra, sino solamente restablecer el conocimiento habitual.

"Palabra" aparece en la lista de signos naturales, pero en este contexto es una cosa o un suceso como cualquier otra. Pero las palabras son también signos convencionales y, como tales, poseen aspectos de interés lógico. El humo significa naturalmente fuego, pero "humo" significa naturalmente un orador y convencionalmente aquello que representa (*supponit*), es decir, humo. Los signos convencionales son sonidos si se los pronuncia (*voces*) y marcas si se los escribe; cuando se los combina, forman *orationes*. La expresión hablada es "pronunciada con la boca y está destinada a ser oída por el oído corporal"; la expresión escrita está "en algún medio y es vista o puede ser vista por el ojo corporal". Ambas significan, secundariamente, lo que la expresión mental significa primariamente: no significan la expresión mental, sino la misma cosa o el mismo estado de cosas. Los términos mentales son descritos como "intenciones o pasiones de la mente", y significan naturalmente aquello que representan; están formados (*nata*) para constituir partes de las proposiciones mentales. No están encarnados en ningún lenguaje y no pueden ser expresados externamente. Las palabras habladas y escritas son únicas entre los signos en cuanto están dirigidas a significar aquello que representan.

Ahora consideraremos un poco más detalladamente la relación entre las palabras escritas y habladas, por una parte, y los términos mentales, por la otra. Las palabras escritas y habladas presuponen términos mentales; por ejemplo, las palabras "el sol" en la oración "el sol brilla" presuponen un término mental que es un elemento de una proposición mental y que representa y significa naturalmente el particular objeto brillante del cielo. "El sol" representa y significa ese mismo objeto convencionalmente. Si el término mental cambia de significado, entonces los términos convencionales también cambian de signifi-

cado sin necesidad de una nueva convención [4]. Los términos mentales cambian de significado si y sólo si los objetos que significan cambian de cualidades. Si Sócrates deja de ser blanco, entonces el término mental Sócrates, que es un elemento de la proposición mental "Sócrates es blanco", cambia de significado. "Blanco" también cambia de significado, pero de una manera un poco más complicada que investigaremos más adelante.

Hay una dificultad obvia en este enfoque de la relación entre proposiciones mentales y habladas. Frente a Sócrates, podemos decir "él es blanco", "ése es blanco" o "Sócrates es blanco", aunque presumiblemente la proposición mental sería la misma en los tres casos, ya que no está expresada en ningún lenguaje. Occam resuelve esta dificultad y otras similares limitando los elementos del lenguaje hablado que tienen correlatos mentales. En general, sólo las distinciones que derivan de las necesidades del significado presupondrán una distinción análoga en las proposiciones mentales. Las distinciones que surgen de la "gracia del lenguaje" o de alguna otra causa accidental semejante pertenecen a las proposiciones mentales y escritas solamente. Las únicas distinciones que requiere el significado entre los elementos del lenguaje son las que se establecen entre sustantivos, verbos, adverbios, conjunciones y preposiciones. Los pronombres, pues, figuran entre las palabras que no tienen correlatos mentales, presumiblemente porque "él" —al indicar a Sócrates— es sinónimo de "Sócrates". Los términos sinónimos, por ejemplo, los verbos y sus participios, no aparecen como elementos separados y distintos en las proposiciones mentales. "Sócrates corre" es la misma proposición que "Sócrates está corriendo", a menos que la primera proposición quiera significar que Sócrates tiene el hábito de correr; pero esta es una verdadera diferencia de significado que puede ser expresada mediante un adverbio, el cual sería un elemento separado

[4] Idem.

en la proposición mental. Pero no parece haber razón alguna para preferir los nombres a los pronombres. Es difícil ver qué podría significar preferir "Sócrates" a "él" como término mental, en una intención de la mente no expresable en palabras. Es mejor decir que "él" y "Sócrates" presuponen indistintamente la misma intención de la mente. La única razón posible para preferir "Sócrates" es que se lo puede usar en ausencia de Sócrates para revivir el conocimiento habitual de Sócrates, mientras que "él" requiere un contexto de observaciones anteriores o de la presencia real de Sócrates para asegurar su referencia. Esto es válido, en cierta medida, hasta de "Sócrates", ya que puede haber más de una persona que lleve este nombre.

Hay una clase importante de nombres que, a veces, es considerada distinta de otra clase aunque el significado no exija tal distinción. Algunos nombres abstractos significan lo mismo que nombres concretos, aunque los hombres piensen a veces que en un caso se refieren a una cualidad, y en el otro a una sustancia. *Equus* ("caballo") es sinónimo del término abstracto *equinitas* ("caballosidad") formado a partir de él, no en el estrecho sentido de que todo el que use esos nombres piense que se está refiriendo a la misma cosa, sino en el sentido más amplio de que no hay nada expresable mediante uno de los nombres que no sea expresable también mediante el otro. El hecho de que no nos hayamos molestado en formar nombres abstractos a partir de todos los nombres de sustancias indica que eso es así. Sabemos, por ejemplo, que podemos decir todo lo que nos plazca acerca de los bueyes sin formar el nombre abstracto "bueyidad"; del mismo modo, no consideramos necesario hablar de la "socratecidad", sino solamente de Sócrates. El hecho de que usemos la palabra *equus* o la palabra *equinitas* está determinado por consideraciones de elegancia en la expresión, no por necesidades del significado.

Deus y *Deitas*, pues, son sinónimos en el segundo

sentido; todo lo que querramos decir acerca de Dios podemos decirlo usando cualquiera de esas palabras. En el caso de dos palabras como *homo* y *humanitas* podría objetarse que podemos decir *homo currit*, "el hombre corre", pero no *humanitas currit*, "la humanidad corre". La respuesta de Occam es que el término abstracto significa lo mismo que el término concreto, más alguna expresión semejante a "como tal". Allí donde podemos decir *homo in quantum*, "el hombre como tal", podemos sustituir *humanitas*. "La humanidad es racional" no significa más que "el hombre como tal es racional. Esto no equivale al abandono de la posición central de Occam según la cual un nombre abstracto no siempre nombra una cualidad, pues una proposición que contenga una expresión similar a "como tal" es una proposición expresable. La proposición "Sócrates corre en cuanto es hombre" es falsa, porque cuando se la desarrolla en sus proposiciones componentes se ve que no todas ellas son verdaderas. En efecto, significa:

1. Sócrates es un hombre.
2. Todo hombre corre.
3. Si algo es un hombre, algo corre.

Por otra parte, "Sócrates es racional en cuanto es hombre" es verdadera, pues cada una de las tres proposiciones componentes es verdadera:

1. Sócrates es hombre.
2. Todo hombre es racional.
3. Si algo es un hombre, algo es racional.

Occam sostiene, sin embargo, que algunos nombres abstractos y concretos no son sinónimos. Por ejemplo, nombres abstractos como "justicia", que no se forman a partir de los nombres de sustancias sino a partir del nombre de un tipo particular dentro de la especie —"hombre justo" en oposición a "hombre", pongamos por caso— no son sinónimos de sus correspondientes

nombres concretos. La justicia es una virtud, el hombre justo es virtuoso, pero la justicia no es virtuosa, ni el hombre justo es una virtud. En este caso podría haberse aplicado el sentido más amplio que da Occam a "sinónimos", pero no parece habérsele ocurrido investigar la posibilidad de desarrollar "la justicia es una virtud" en proposiciones concernientes a los hombres justos, a su virtud y a su justicia. En su investigación acerca de los requisitos para la verdad de diferentes tipos de proposiciones, no considera proposiciones tales como "la justicia es una virtud". Entiende por "sustancia" la sustancia aristotélica, de modo que "justicia" no es el nombre de una sustancia. Estaría de acuerdo con esta idea general sustituir un adverbio en lugar del adjetivo: "Sócrates actúa justamente" en lugar de "Sócrates es justo", y "actuar justamente es actuar virtuosamente" en lugar de "la justicia es una virtud".

Los complejos de términos, las *orationes*[5], en un sentido amplio pueden ser combinaciones de palabras: una colección de nombres o adjetivos es una *oratio*. En el sentido restringido, sólo es una *oratio* un "adecuado" ordenamiento de palabras, y lo adecuado está determinado por la gramática. Tal ordenamiento adecuado de palabras es una oración, y una oración puede ser un deseo, una plegaria, una orden o una pregunta, o bien puede trasmitir información. Este último es el único tipo de oración que interesa a los lógicos; de las oraciones de este tipo es posible predicar la verdad o la falsedad, y sólo ellas son *propositiones* o *enuntiationes*. Podemos ahora formular la regla regún la cual los signos hablados y escritos pueden o no presuponer un término mental. Ella es que todo lo que hace cambiar la verdad o falsedad de una proposición tiene su parte correspondiente en la proposición mental[6], de modo que todo elemento de la proposición mental tiene una parte

[5] *Expositio super Perihermenias.*
[6] *S. T. L.*, Parte I, cap. 1.

correspondiente en la proposición hablada o escrita, pero no viceversa [7]. Estamos ahora en condiciones de distinguir los signos del lenguaje de los signos de toda otra especie. Como todos los otros signos, los del lenguaje dan a conocer algo distinto de sí mismos, pero a diferencia de todos los otros signos este conocimiento puede ser primario en el caso de las palabras. Es más fácil comprender esto en conexión con los signos mentales. Si estamos frente al humo por vez primera, el término mental correspondiente a la palabra "humo" es un signo del humo. Si el término mental apareciera nuevamente, entonces se reviviría el conocimiento habitual del humo, pero no es una condición para que un signo mental sea un signo que deba siempre brindar un conocimiento secundario a la mente. Correspondientemente, la palabra "humo" pronunciada en la primera ocasión que vemos humo sería, en esta ocasión, un signo del humo. Pero no está claro si el signo mental y la palabra serían *usados* como signos aquí. Puede suceder que sea una condición de su *uso* como signos que deban aparecer junto con un conocimiento primario de la cosa significada, para luego llevar la cosa al conocimiento secundario. Esto correspondería a la condición, para que el humo sea un signo natural del fuego, que primero se los haya percibido juntos.

Podemos pasar ahora al difícil problema de la naturaleza de los términos mentales. Occam los describe con las expresiones siguientes: *intentio animae, conceptus animae, passio animae, similitudo rei*, y, siguiendo a Boecio, *intellectum*. Define así la *intentio animae*: "*Intentio est quoddam in anima, quiod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere: vel quod potest pars propositionis mentales.*" * Señala que hay tres interpretaciones posibles de la expresión "algo en la mente". Puede significar que la "intención" es cons-

[7] Idem.

* "*Intentio* es algo en la mente que constituye un signo que significa naturalmente algo que puede representar."

truida por la mente, que es una cierta cualidad subjetiva existente en la mente y distinta del acto de comprensión o puede querer significar que la "intención" es el acto mismo de comprensión. Esta última concepción tiene en su favor el hecho de que parece inútil postular muchas cosas cuando podemos arreglarnos con menos: *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.* De acuerdo con esto, Moody define la "intención" como "el acto o hábito de comprender lo que algo es o lo que puede ser"[8]. *Conceptus* e *intellectum* son simplemente nombres de la "intención", pero *similitudo rei* y *passio animae* están en una categoría diferente. *Passio* parece implicar que la mente es pasiva en la formación de conceptos, idea que Occam parece ansioso por evitar. *Similitudo rei* también es desconcertante. Si se forma en la mente una *semejanza* de la cosa, entonces, nuevamente, el uso de signos mentales no es un proceso activo, sino un acto distinto de la *intentio* utilizado por ella. Esta última expresión da cierto color a la idea equivocada de que el "universal" de Occam es una especie de imagen compuesta. La explicación de estas anomalías es, probablemente, que Occam estaba más interesado en la lógica de los signos que en sus concomitantes psicológicos, y simplemente menciona maneras habituales de describir lo que sucede cuando se dice que conocemos estados de cosas.

Esto se aclara cuando consideramos lo que dice Occam de los universales. Los trata dentro de un contexto totalmente lógico y señala que "universal" es un término de segunda intención, es decir, un término acerca de términos y no acerca de cosas. La forma "...es un universal" exige como sujeto el nombre de un nombre, no el nombre de una cosa. "Singular" también es un término de segunda intención, pero puede ser tomado en dos sentidos:

[8] E. Moody, *The Logic of William of Ockham* (Londres, 1935).

1. Para indicar lo que es uno y no múltiple. En este sentido, un universal es singular, puesto que es una cierta cualidad o intención de la mente predicable de muchas cosas, o una palabra común única, por convención, y aplicable a muchas cosas, pero del modo como una única palabra es una y no múltiple.

2. En el segundo sentido, es lo que es uno y no múltiple, y es un signo de algo singular en el primer sentido. "Sócrates" es una sola palabra y es un signo de un solo hombre, de modo que es singular en ambos sentidos. En el segundo sentido ningún universal es singular, pues pretende ser un signo de muchos o ser predicado de muchos. En el primer sentido, todo es singular, según la definición comúnmente aceptada de "universal" como aquello que es múltiple y no se aplica a nada. Hay *signos* que representan a una cosa y *signos* que representan a muchas cosas, pero toda cosa existente debe ser una en número. Occam ofrece varias pruebas de que universal no puede ser una entidad. Si fuera una única sustancia fuera de la mente, por ejemplo "hombre", no habría razón alguna para que ella sea un hombre determinado y no otro; Sócrates, Platón, Aristóteles o todos ellos juntos serían, igualmente, candidatos para ser "hombre". Si no es una sola sustancia fuera de la mente, entonces es muchas; pero, podemos preguntar: "¿muchos qué?" Si "hombres" es muchos hombres, entonces no es un universal sino un conjunto de individuos. Si es muchos *universales*, entonces tenemos que hacer la misma pregunta nuevamente, y así *ad infinitum*. Nuevamente, si "hombre" existe fuera de la mente, entonces ningún nuevo hombre puede llegar a existir ni ningún hombre puede ser aniquilado, pues esto sería alterar o destruir una "humanidad" ya completa [9].

"Universal", pues, es un término de segunda intención, un nombre de signos y no de cosas. Significa que un nombre es un nombre de muchas cosas, mientras que "singular" significa que un nombre es el nombre de un individuo. "Blanco es un universal" significa que "blanco" nombra a Sócrates, o a Aristóteles, o a . . ., y "universal", nombra a "blanco", a "hombre" o a . . .; "singular" nombra a "Sócrates", a "Aristóteles" o a . . . No debe olvidarse, sin embargo, que es el término mental el

[9] I *Sentences*, 2, 4.

que representa primariamente a lo que nombra, de modo que los universales son primariamente conceptos y secundariamente nombres hablados o escritos que representan a la misma cosa que representa el término mental. Hasta ahora, hemos hablado de significación, pero los términos que entran en las proposiciones tienen *suppositio*, que representan a los que nombran en un sentido diferente. *Homo* significa Sócrates, o Platón, o ...; pero en la proposición *omnis homo rationalis est*, el término *omnis* es sincategoremático, esto es, no significa nada por sí mismo pero contribuye a determinar la "suposición" del término *homo*. *Omnis homo* representa "confusa y distributivamente", a todos los hombres. No debe interpretarse esto en el sentido de que un universal representa confusa y distributivamente a todos los hombres como si fuera una imagen compuesta, sino que, al pronunciar la proposición, el orador se dispone a pasar revista en su mente los diversos ejemplos. Es verdad que la proposición universal presupone una proposición mental compuesta de términos, y que se evoca un término mental por el conocimiento directo de un individuo; pero las ocasiones reiteradas de conocimiento directo de individuos similares no da como resultado una imagen compuesta sino un conocimiento habitual, esto es, una disposición a recordar individuos similares en cada nueva ocasión. De hecho, a Occam no le interesa el status psicológico de los conceptos; para él, simplemente es obvio que tener un concepto es estar mentalmente activo y que para la formación y uso de conceptos sólo se requieren individuos y actos de la mente. Los conceptos no representan una realidad externa, aunque esto no los convierte en ficciones. Son las maneras como concebimos o conocemos individuos.

En su explicación de "lo que se requiere para la verdad de las proposiciones", Occam divide las proposiciones en dos clases: 1) proposiciones singulares, particulares e indefinidas; 2) proposiciones universales. De la clase 1) dice que la condición suficiente y necesaria para su ver-

dad es que el sujeto y el predicado representen las mismas cosas. "Este (o Sócrates) es un hombre" es verdadero si y sólo si Sócrates es, efectivamente, un hombre. Fuera de una proposición, "hombre" significa Platón, Aristóteles o . . . ; dentro de la proposición, "Sócrates" y "un hombre" representan el mismo objeto, aunque "hombre" evoca el reconocimiento de la semejanza entre Sócrates y otros hombres. La proposición indefinida *homo animale est* es verdadera si y sólo si todo lo que indica el predicado también lo indica el sujeto. Sería falsa si hubiera una sola cosa denotada por "hombre" que no fuera también denotada por "animal".

Una proposición necesaria es aquella que es verdadera siempre que aparece. Una proposición mental es necesaria si es verdadera siempre que aparece en la mente; una proposición hablada, es verdadera siempre que se la pronuncia, y una proposición escrita, siempre que se la escribe. Una proposición necesaria puede ser expresada como un enunciado hipotético, de modo que quede haber enunciados necesarios acerca de individuos si sabemos, no sólo que todo *S* es *P*, sino también si conocemos la razón por la cual es *P*. "Si algo es *S*, entonces es *P*", es un enunciado necesario, aunque conozcamos los *S* por experiencia. "Este *S* es *P*" es contingente, ya que se refiere a un caso particular.

Las proposiciones en las cuales hay términos ficticios son, sencillamente, falsas. "La Quimera no existe" es falsa, no en el sentido de que la Quimera exista, sino en el de que no hay nada de lo cual podamos decir que no existe. Occam muestra que tal proposición es expresable, y cuando se la enuncia en forma completa consiste en dos proposiciones, una de las cuales es falsa. *Chimaera est non ens* es equivalente a *Chimaera est illiud* e *Illud est non ens*, la primera de las cuales es falsa. También podemos interpretar *illud* ("esto") como una variable, "algo", y la segunda proposición como si afirmara de ella que no se puede encontrar ningún argumento para tal variable.

Las proposiciones hipotéticas generalmente son entendidas por Occam como proposiciones compuestas en las cuales los componentes están unidos por conectivos. Subclases de los enunciados hipotéticos son el condicional, el copulativo, el disyuntivo, el temporal y el causal; y añade que podrían hallarse otros. En su explicación de las operaciones inferenciales, enuncia las equivalencias comunes en la moderna lógica formal entre esas diversas formas, inclusive la famosa ley de De Morgan: el opuesto contradictorio de una proposición copulativa es una proposición disyuntiva afirmativa en la cual figuran las negaciones de las dos partes de la primera[10]. Las condiciones de verdad que establece Occam para las proposiciones compuestas son igualmente "modernas", como lo es el reconocimiento de una relación semejante a la implicación material. De una imposibilidad se deduce cualquier cosa: "Tú eres un mono; por lo tanto, eres Dios". Lo que es necesario se deduce de cualquier cosa: "Tú eres blanco; por lo tanto, Dios es trino y uno". Sin embargo, agrega: "Pero estas consecuencias no son formales y no deben ser usadas mucho; en efecto, no se las usa mucho"[11].

Una proposición causal consiste, al menos, en dos proposiciones categóricas unidas por el conectivo "porque" o un equivalente de él. Para que sea verdadero, deben serlo las proposiciones componentes, y también debe suceder que una de ellas contenga la razón de la verdad de la otra. Podemos inferir la conjunción simple de las dos partes derivándola de una proposición causal, pero no viceversa. La negación de una proposición causal será una disyuntiva de la negación de ambas partes y la negación de la conexión entre las dos partes. "*...ut contradictio istius: 'Petrus dormit quia Plato currit' aequivalet isti: 'Petrus non dormit vel Plato non currit' vel haec non est vera: 'Petrus dormit, propter hoc quod*

10 *S. T. L.*, Parte II, cap. 30.
11 Idem.

Plato currit'" ("Así, o bien la negación de 'Pedro duerme porque Platón corre' es equivalente a 'o Pedro no duerme o Platón no corre', o bien el siguiente enunciado es falso: 'Pedro duerme debido al hecho de que Platón corre'".) [12] En qué consiste la conexión entre las dos partes lo veremos en relación con la teoría de la ciencia sustentada por Occam.

La descripción de Occam de la diferencia entre ciencia racional, es decir, lógica, y ciencia empírica consiste en que la lógica se refiere a términos de segunda intención y la ciencia se refiere a cosas. Los universales son términos que representan a más de una cosa, de modo que sólo la lógica trata de los universales. La ciencia trata de cosas individuales acerca de las cuales hace afirmaciones que son universalmente verdaderas, esto es, verdaderas en todos los casos. Su cimiento es un conocimiento intuitivo, aun en el caso del conocimiento de la proposición de que el todo es mayor que la parte. Convenimos en la verdad de este enunciado tan pronto como comprendemos el significado de los términos; pero sin experiencia, no formularíamos el enunciado ni comprenderíamos su significado. El conocimiento intuitivo puede darse con respecto a la existencia de una cosa individual o a su relación con otras cosas o a sus cualidades.

> ...cuando se conocen algunas cosas, una de las cuales es inherente a la otra o es localmente distante de la otra o está relacionada de alguna manera con la otra, la mente conoce directamente, en virtud de esa simple captación de esas cosas, si una de ellas es o no inherente a la otra, si es o no distante, y lo mismo con otras verdades contingentes... y en general, toda captación simple de un término o de varios términos —esto es, de una cosa o de varias cosas— por medio de los cuales es posible conocer algunas verdades contingentes, sobre todo relativas al presente, es conocimiento intuitivo [13].

[12] Idem.

[13] *Prologue to the Sentences*, traducido al inglés por F. C. Copleston y *History of Philosophy*, Vol. III (Londres, 1953), 1, 2.

El conocimiento intuitivo es inmediato: "Se conoce inmediatamente la cosa misma sin ningún intermediario entre ella y el acto por el cual se la ve o se la capta" [14]. Tal conocimiento conduce de manera directa a una proposición contingente, pero evidente, y según la cual una cosa existe, o es blanca, o está cerca de otra cosa. No es una sensación, sino la captación de una cosa individual y de sus cualidades y relaciones. No sólo conocemos intuitivamente las cosas materiales, sino también nuestros propios actos, y podemos formular proposiciones tales como "hay una comprensión", "hay una voluntad" [15]. También conocemos intuitivamente las proposiciones evidentes (*nota in se*) y las verdades de la revelación.

Las proposiciones causales son aquellas cuyo antecedente da la razón de la verdad del consecuente, pero cuando Occam investiga la naturaleza de la conexión causal, ésta resulta ser algo muy semejante a una sucesión regular de acontecimientos. Dar *X* como razón de *Y* equivale a afirmar que, cuando *X* está presente, se produce *Y*, y que, cuando *X* está ausente sean cuales fueren los otros factores presentes, *Y* no se produce.

> ...está probado que el fuego es la causa del calor, puesto que cuando hay fuego y se eliminan todas las otras cosas [esto es, todos los otros factores causales posibles], un objeto que ha sido llevado cerca [del fuego] se calienta... [Análogamente] está probado que el objeto es la causa del conocimiento intuitivo, pues, cuando se eliminan todos los otros factores excepto el objeto, se produce el conocimiento intuitivo [16].

Una causa es aquello "sobre cuya afirmación se afirma otra cosa, y en ausencia de ella no se afirma esta otra cosa" [17].

[14] *Sentences* (Copleston), 27, 3.
[15] *Quodlibeta* (Copleston), 1, 14.
[16] I *Sentences* (Copleston), 1, 3,
[17] Idem, 41.

La posición de Occam consiste simplemente en que toda cosa creada es separada y distinta de toda otra cosa creada. El conocimiento intuitivo de una cosa no puede brindar conocimiento intuitivo de otra cosa, de modo que ningún razonamiento abstracto puede suministrar una proposición causal. De hecho, hay sucesiones regulares, pero ninguna conexión entre dos cosas distintas puede ser necesaria, excepto en el sentido de ser "verdadera en todos los casos". Se trata de una cuestión contingente, que depende totalmente de la voluntad de Dios; y aunque podamos observar constantemente la conexión entre el fuego y el calor, las cosas podrían ser de otra manera. Occam se muestra ansioso por defender la absoluta libertad de Dios. Así como no hay "naturaleza" o "esencia" que sean el modelo de la creación de Dios, tampoco hay ninguna conexión necesaria entre una cosa y otra. Lo que ha sido producido por causas secundarias Dios podía haberlo causado directamente, aunque de hecho el mundo creado manifiesta un orden. El orden del mundo depende totalmente del arbitrio de Dios, de modo que no es posible deducirlo a priori.

El enfoque que hace Occam de las relaciones, por lo general, está en armonía con su explicación de la causalidad. El mundo está compuesto de entidades separadas y distintas, y de sus cualidades, cada una de las cuales depende de Dios para su creación y conservación, y entre las cuales no hay entidades que lleven al nombre de "relaciones". No hay ningún "orden" del universo que sea separado y distinto de las partes existentes del universo. No hay ninguna relación de paternidad distinta y separada de los padres y sus hijos. Si la hubiera, llegaríamos al absurdo de poder suponer que Dios puede otorgar "la paternidad a un hombre que nunca ha engendrado un hijo o crear una igualdad entre el rojo y el blanco. Se dice de un hombre que es un 'padre' cuando ha engendrado un hijo y no hay ninguna necesidad de postular una tercera entidad, la paternidad, que vincule a las dos entidades existentes. Una relación no

es lo *mismo que* aquello relacionado, sino que es una 'intención' de la mente que significa varias cosas absolutas." [18] Así, las relaciones pueden ser analizadas en dos cosas absolutas, de modo que la relación causal es analizable en dos entidades separadas y distintas, de las cuales es verdadero afirmar que una de ellas sigue invariablemente a la otra. Esto se lo descubre mediante la experiencia, y no hay nada más que descubrir.

En la descripción del conocimiento intuitivo, se consideraba la presencia del objeto como la causa de nuestro conocimiento intuitivo del mismo. De acuerdo con su definición de "causa", Occam sostiene que también en este caso la causa y el efecto son separados y distintos, cada uno de los cuales depende de Dios pero no dependen uno de otro. Se desprende de esto, pues, que Dios puede producir conocimiento intuitivo en nosotros en ausencia del objeto que se capta, presuntamente. "El conocimiento intuitivo no puede ser causado de manera natural si el objeto no está presente a la distancia adecuada, pero puede ser causado de manera sobrenatural." [19] "Por el poder de Dios puede haber conocimiento intuitivo de un objeto inexistente." [20] Pero Dios no puede producir una contradicción, y decir que tengo conocimiento intuitivo de un objeto inexistente es una contradicción, pues el conocimiento intuitivo es un conocimiento "evidente". "Dios no puede causar en nosotros un conocimiento tal que, mediante él, se vea con evidencia que una cosa está presente, estando ausente, pues esto supone una contradicción, ya que tal conocimiento evidente significa que es tal, de hecho, como lo enuncia la proposición a la cual se da el asentimiento." [21] El estado de cosas imposible es, pues, la conjunción de la ausencia de estrellas y el conocimiento "evidente" en mí de la presencia de las estrellas, aunque es posible que

[18] II *Sentences* (Copleston), 2.
[19] Idem, 15.
[20] *Quodlibeta* (Boehner), 6, 6.
[21] *Quodlibeta* (Copleston), 5, 5.

Dios, pueda producir en mí un estado psicofisiológico indistinguible del conocimiento intuitivo de las estrellas, en ausencia de estrellas. Esto es, "Dios puede causar un acto 'de creencia' en mí por el cual yo crea que una cosa ausente esté presente". En tal caso, asentiré a la proposición falsa de aquí hay estrellas. Esta idea "de creencia", sin embargo, será "abstractiva" no intuitiva. Occam parece querer significar con esto que no me veo arrastrado a la contradicción de afirmar "que lo presente está ausente", y además, que no me engaño seriamente, ya que mi estado me brinda un conocimiento "abstractivo" de lo que sería estar en el estado de ver las estrellas, aunque éstas no estén presentes. Esto se aclara cuando Occam continúa diciendo que sería una contradicción decir que capto intuitivamente una quimera, pero no es una contradicción decir "que eso que se ve no tiene actualidad fuera del alma, en tanto pueda ser un efecto o algo que en algún momento tuvo una realidad" [22]. Así, Dios puede causar en mí una visión de lo que ha sido o será, aunque subsista el asentimiento o la proposición falsa "es así, aquí y ahora". Es cierto que Occam distingue la evidencia, que es objetiva, de la certidumbre, que es un estado psicológico. Pero esto perjudica su explicación del conocimiento intuitivo como "evidente".

Debe recordarse, sin embargo, que en este contexto Occam no habla del curso natural de los sucesos. Dios, de hecho, no actúa de esta manera; que Él es omnipotente y, por ende, puede actuar de esta manera, si le place, es simplemente una verdad de fe, no demostrable. Al considerar el curso real de los acontecimientos, no se produce la captación intuitiva de objetos no existentes. La duda acerca de la "evidencia" de la captación inmediata no es una duda acerca de nuestro conocimiento natural del mundo real, sino solamente un reconocimiento de nuestra absoluta dependencia como criaturas de

[22] *Quodlibeta* (Boehner), 6, 6.

nuestro Creador. Esta relación de dependencia no es una entidad más "real" que cualquier otra relación. Todo lo que se necesita es Dios, por una parte, y las criaturas, por la otra, aunque Occam tiene el cuidado de señalar que está dispuesto a llamar "real" a la relación de una piedra con Dios, y no mental, si todo lo que se entiende por ello es que la dependencia de la piedra con respecto a Dios no depende de nuestro conocimiento de ella; pero no es una entidad separada.

Es digno de mención uno de los argumentos de Occam contra la realidad de las relaciones. Si yo muevo mi dedo, su posición cambia con respecto a todas las otras cosas del universo. Si hubiera relaciones reales aparte de los objetos relacionados, entonces "se desprendería de ello que, al movimiento de mi dedo, todo el universo —esto es, el cielo y la tierra— se llenarían inmediatamente de accidentes"[23], lo cual es absurdo. A cada nuevo movimiento de mi dedo, el mundo se poblaría inmediatamente de un nuevo conjunto de accidentes. El conocimiento completo de cualquier parte del mundo es, pues, una posibilidad; no hay ninguna implicación de que las cosas no puedan ser entendidas fuera de sus relaciones con otras cosas y con Dios. Este es el verdadero espíritu empírico de la filosofía de Occam. Si queremos conocer las cosas del mundo y sus interconexiones, no hay otro método que examinar las cosas y observar sus cualidades y sus concomitantes habituales. Podemos observar que ciertas cualidades son co-inherentes al mismo objeto, y que los objetos de un cierto tipo son seguidos por objetos de otro tipo, y expresar nuestro conocimiento en proposiciones universales; pero éstas no tendrán más significado que los casos individuales.

Pero de lo anterior no se desprende que no pueda haber inferencia causal. Occam acepta la explicación aristotélica de la ciencia, de la posibilidad de demostración y de la existencia de principios indemostrables. La

23 II *Sentences* (Copleston), 2.

exposición más completa de lo que Occam entiende por ciencia, o filosofía natural, se encuentra en el *Prólogo de la Exposición de los VIII Libros de la Física*. Sus principales observaciones son las siguientes *:

1. El conocimiento es un *habitus* ("disposición") o colección de *habitus* en el alma, en el mismo sentido en el que un único acto de conocimiento está en el alma. (Después de muchos actos de pensamiento, una persona está más preparada y más inclinada que antes a tener similares actos de pensamiento.)

2. El conocimiento es cierta conciencia de algo que es verdadero, o bien porque se acepta la autoridad de otro, o bien porque deriva de una captación inmediata, en cuyo caso puede tratarse de un hecho contingente, o bien por la captación inmediata de una verdad necesaria —es decir, un primer principio—, o bien, finalmente, por un conocimiento evidente de una verdad necesaria debido al conocimiento de premisas necesarias y la aplicación de un proceso de razonamiento silogístico.

3. El *habitus* que constituye la *scientia* se expresa en proposiciones, y una colección de tales proposiciones es una ciencia.

4. Una ciencia no es una en el sentido de que trate el mismo sujeto. Las proposiciones que constituyen una ciencia son universales, y sus sujetos son términos universales pero cada proposición es acerca de individuos. Cada proposición *se refiere* a los individuos representados por el sujeto, de modo que la colección de proposiciones se refiere a una colección de objetos. El conocimiento lo es del hecho expresado por toda la proposición, pero se refiere a los objetos designados por el término sujeto. Cuando se habla acerca *del* sujeto de la metafísica, o de la filosofía natural, habitualmente se quiere decir que hay un sujeto anterior a todos los otros. Si hay tal sujeto en la filosofía natural, él consiste en sustancias sensibles compuestas de materia y forma. Las proposiciones concernientes a las sustancias constituyen una ciencia, pero el tema de la ciencia está constituido por los términos simples de las proposiciones.

Las proposiciones de la ciencia natural se componen de términos, no de cosas, de modo que, hablando con

* Debe observarse que Occam utiliza el término *scientia* tanto para significar "conocimiento" como "ciencia".

propiedad, la ciencia de la naturaleza trata de los conceptos "cosa mutable" y "cosa corruptible", no acerca de las cosas mutables y corruptibles. Hablando impropia y metafóricamente, podemos decir que trata de las cosas mutables y corruptibles, ya que trata de los términos que representan a estas cosas. Esto es lo que quiere decir Aristóteles, afirma Occam, cuando dice que el conocimiento no trata de cosas singulares sino de universales que representan a cosas individuales. Este es el aspecto importante en el cual la lógica difiere de las otras ciencias y que conduce a ciertas personas a negar que la lógica sea una ciencia. Está formada por proposiciones compuestas de términos que no representan a cosas sino a otros términos. Sin embargo, el conocimiento de estas proposiciones es posible, y ellas pueden ser verdaderas o falsas.

EL PENSAMIENTO CIENTÍFICO

Occam propone luego examinar la ciencia de la naturaleza en detalle y determinar de qué trata. Por supuesto, Occam no es un científico en el sentido moderno de la palabra; su proyecto consiste en analizar los conceptos utilizados en la descripción sistemática del mundo físico. Su punto de vista se halla claramente expresado en el siguiente pasaje del *Tractatus de Successivis:*

> Los sustantivos que derivan de verbos y también los que derivan de adverbios, conjunciones, preposiciones y, en general, de términos sincategoremáticos... sólo han sido introducidos para mayor brevedad en el habla o para ornamento del lenguaje; y muchos de ellos son equivalentes, en significación, a proposiciones, cuando no representan a los términos de los cuales derivan... De esta especie son todos los sustantivos del siguiente tipo: negación, privación, condición, perseidad, contingencia, universalidad, acción, pasión... cambio, movimiento y, en general, todos los sustantivos verbales derivados de verbos pertencientes a las categorías de *agere* y *pati*, así como muchos otros que no podemos considerar ahora.

En la primera parte —la única que escribió realmente— de su *Philosophia Naturalis*, Occam trata las nociones fundamentales de movimiento, tiempo y lugar de acuerdo con su esquema y en el espíritu de la cita anterior. En su análisis, Occam nunca se aparta de la posición fundamental según la cual la verdad y la falsedad de las proposiciones científicas dependen de estados de cosas particulares reales, al igual que los enunciados del lenguaje cotidiano. La ciencia no es una superestructura de conceptos convencionales inventados para el sistema: presupone el mundo físico, externo y cognoscible, y sus enunciados son verdaderos o falsos en el mismo sentido que los enunciados singulares de la percepción; es decir, son verdaderas si corresponden a los hechos, y son falsas de lo contrario.

> Por lo tanto, las numerosas distinciones mediante las cuales se estipula que las cosas móviles o mutables pueden ser consideradas así o así, y que en un aspecto son mutables, en otro inmutables, en uno contingentes y en otro necesarias, no tienen ningún efecto. ...Mi consideración o la vuestra no tiene nada que ver con el hecho de que una cosa sea mutable o inmutable. ...Sostener que la cosa que está allí es mutable en virtud de una consideración mía, e inmutable en virtud de otra consideración mía es simplemente falso y asinino, como si yo dijera que Sortes es blanco a causa de una consideración mía, y es negro a causa de otra [24].

Su posición general, pues, es que los únicos absolutos son los dos tipos de entidades existentes en el mundo, las sustancias y las cualidades, y todo lo que se diga con verdad acerca del mundo debe ser reducible a enunciados referentes a esos dos tipos de entidades. Debe demostrarse que los enunciados aparentemente acerca de los absolutos, movimiento, tiempo y lugar, son equivalentes a enunciados acerca de objetos reales en movimientos, sus estados sucesivos y sus posiciones relativas.

El primer paso de la reducción es establecer la distin-

[24] *Expositio super Libros Physicorum* (Boehner), *Prologue.*

ción entre términos absolutos y términos connotativos. Evidentemente, hay un abismo entre la verificación de enunciados como "Sortes está nadando" y enunciados como "el tiempo se compone de instantes"; y este abismo debe ser salvado observando la diferencia entre un término como "tiempo" y el término "Sortes". La verificación del último enunciado debe ser posible, y la única verificación es la de enunciados particulares acerca de hechos particulares. Los términos absolutos son "aquellos que no significan una cosa primariamente y otra ... secundariamente: sino que, todo lo significado por tal nombre, es significado con igual primacía" [25]. Un término connotativo es "el que significa algo primariamente y alguna otra cosa secundariamente; y tal nombre tiene propiamente una definición nominal" [26]. Los términos absolutos tienen definiciones reales, y es por la naturaleza de la definición por lo que se diferencian precisamente los términos absolutos y los connotativos. Cuando los elementos de la definición de un término sólo significan las entidades individuales que puede representar el término definido, entonces el término es absoluto. Así, en la definición "el hombre es un animal racional", "hombre" significa primariamente y representa precisamente aquellas entidades denotadas por el término. De igual modo, "animal racional", significa y representa precisamente aquellas entidades denotadas por "animal racional". Por otra parte, cuando los elementos de la definición de un término no significan todos las mismas entidades individuales que representa el *definiens,* entonces tenemos una definición nominal. "Forma", por ejemplo, es un término connotativo, pues su definición, "sustancia cuyas partes están ordenadas en determinado orden espacial", significa primariamente la cosa que posee la forma, y secundariamente connota o cosignifica su determinada configuración física.

[25] *S. T. L.*, Parte I, cap. 10.
[26] Idem.

Puesto que el universo físico sólo contiene sustancias y las cualidades de éstas, sólo hay dos tipos de términos absolutos: términos que caen en la categoría de sustancia, términos absolutos concretos, y términos que caen en la categoría de cualidad, o términos absolutos abstractos. Los términos absolutos abstractos sólo designan los "contrarios cualitativos": son las cualidades que admiten un cambio gradual; y las cualidades como forma, tamaño y color están significadas por términos que son reducibles a términos absolutos. El profesor Moodi escribe:

> ...todos esos términos [es decir, los términos que no son absolutos] son pasibles de análisis o definición, de modo que su sentido quede expresado como una función de elementos o principios significados por términos absolutos. Cuando podemos enunciar ambas partes de la definición nominal de un término connotativo de manera determinada [p. ej., definir "lo calentable" no meramente como "*algo* en lo cual pueda estar presente el calor", sino como "un *cuerpo* determinable con respecto al calor"], logramos ... un análisis completo del término connotativo mediante la reducción a términos absolutos [27].

Shapiro sugiere que puede expresarse esto en un lenguaje más moderno de la siguiente manera:

> Los términos pertenecientes a categorías *que no sean las de sustancia y cualidad* deben ser analizados como formas de enunciados de este tipo: "*x* es mayor que *y*"; "*j* está en el lugar *m*, *n*, o, antes que *v* esté en el lugar *z*"; "*r* sigue sucesivamente al lugar *p*, *q*, *n*, *l*"; etc. Cuando se desea determinar los *designata* de estas formas de enunciado, *las incógnitas sólo deben ser sustituidas por nombres de las sustancias o cualidades realmente connotadas por esos designata* [28].

Para afirmar su posición, Occam procede a examinar los argumentos de sus predecesores y contemporáneos que sostenían la existencia del movimiento, el tiempo y

[27] *Op. cit.*, págs. 56-57.
[28] Herman Shapiro, *Motion, Time and Place according to William Ockham* (Londres, Nueva York, 1957), pág. 22, nota.

el lugar absolutos como entidades reales. Atribuye sus "falsos argumentos y sus errores" a la ingenua creencia según la cual "porque hay nombres distintos, debe haber cosas distintas correspondientes a ellos" [29]. Así, se hacen culpables de hacer imposible una ciencia del mundo físico confundiéndola con la metafísica y exigiendo de sus enunciados una verdad distinta que la de correspondencia con hechos individuales. No expone sus argumentos en detalle, presumiblemente porque eran demasiado conocidos para que ello fuera necesario, pero habla de la "opinión común", a la cual opone su propia opinión y la de los antiguos, por los cuales siente gran simpatía. Los *moderni* han arruinado el aristotelismo al convertir en doctrina metafísica lo que pretendía ser doctrina lógica.

En cada punto de su argumentación, Occam expresa su oposición al intento de convertir el movimiento, el tiempo y el lugar en algo separado del cuerpo en movimiento, el cuerpo que se mueve en el tiempo y está ubicado en el espacio. Trata primero de la "mutación", o cambio en general, a la cual llama "movimiento en el sentido amplio". Se distingue del movimiento en el sentido estricto en que abarca todos los cambios, repentinos o sucesivos, que operan dentro del ámbito de las cuatro categorías de sustancia, cantidad, calidad y lugar. El movimiento en el sentido estricto sólo se refiere a los cambios sucesivos propiamente atribuibles a las tres categorías de cantidad, calidad y lugar. Su primera tarea, pues, es mostrar que el cambio repentino (*mutatio subita*), que pertenece al movimiento en el sentido amplio, no es "otra cosa distinta con respecto a sí misma como un todo" del objeto que cambia.

En primer término, extrae algunas consecuencias absurdas de suponer que la "mutación" es una cosa. Puesto que el tiempo durante el cual se produce el cambio

[29] *Tractatus de Successivis*, publicado por Philotheus Boehner (Nueva York, 1944), pág. 47.

es divisible infinitamente, se desprendería de ello que se han generado y destruido un número infinito de "cosas" en el tiempo finito del cambio. En segundo término, si la "mutación" fuera una cosa, sería posible ubicarla en alguna categoría, pero es obvio inmediatamente que no puede ser sustancia, cantidad, calidad ni relación. Tampoco puede ser remitida a una categoría mediante la reducción, pues una de las condiciones de tal reducción es que la cosa que se debe reducir pertenezca a algún sujeto existente *per se* en esta categoría. Por ejemplo, la materia está por reducción en la categoría de la sustancia, pues pertenece a un sujeto que está en la categoría de sustancia; pero es evidente, que la "mutación", considerada como una cosa, no pertenece a ningún sujeto. Finalmente, Occam invoca el principio de economía: para "salvar" los fenómenos no necesitamos de ningún factor que no sea forma, materia y agente. Para explicar cualquier caso particular de mutación, todo lo que necesitamos es observar que un sujeto "repentinamente transformado" tiene una forma que antes no tenía, y que adquirió esa forma de una manera no gradual.

> La doctrina positiva de Occam, pues, es que la "mutación" siempre supone un sujeto "que cambia". Pues, que un sujeto cambie consiste solamente en que el sujeto mismo tenga una forma que antes no tenía o pierda una forma que tenía previamente. Pero no parte por parte, sino de tal modo que no adquiere una parte de la forma antes que otra, ni pierde una parte previa antes que otra; toda la forma se recibe o se pierde simultáneamente [30].

Occam no niega que el *sujeto* del cambio sustancial llegue a ser lo que es a través de un proceso temporal, sino que afirma que la "forma sustancial" llega a ser en el sujeto instantáneamente. Así, la generación y la corrupción son ejemplos de cambio instantáneo, sea de una forma sustancial o de una forma accidental. Un

[30] Idem, pág. 37.

hombre llega a ser por un proceso temporal, pero recibe instantáneamente la forma de un ser humano; y la madera se calienta —es decir, se mueve en el sentido restringido— pero el *calor* que se genera sólo se mueve en el sentido amplio.

Occam necesitaba establecer la distinción entre los dos sentidos de "movimiento", pues los defensores de la teoría absoluta pensaban que lo que se demostraba para la mutación también era válido para el movimiento. Por ejemplo, la "afirmación común" de que "la mutación es indivisible e inextensa" equivale simplemente a afirmar la distinción entre los dos sentidos y no a asignar una propiedad al movimiento. Occam da su asentimiento a dicha afirmación, en este sentido, pero observa que sólo significa que la mutación no es sucesiva, en lo cual difiere del movimiento propiamente dicho. Cuando se agrega, además, que una cosa permanente es temporal, Occam nuevamente da su asentimiento, pero señala que de esto no debe deducirse que la "mutación", siendo indivisible e inextensa, sea una cosa separada y distinta de la cosa permanente. Puesto que la frase "la mutación es instantánea" significa simplemente que la cosa "cambiada" no cambia sucesivamente, de la conjunción de esta proposición con la proposición de que las cosas permanentes son temporales no se deduce nada.

Otra "afirmación común" de sus adversarios es que la mutación cesa cuando una cosa cesa de cambiar; pero ninguna cosa permanente *cesa.* Esta cuestión debe ser abordada de manera diferente, ya que no contiene referencia alguna, implícita o directa, al carácter del cambio. Occam señala, en primer término, la existencia de ciertos nombres que —a diferencia de "animal", "agente" y "paciente"— "no representan propiamente ninguna cosa ... nombres como 'acción', 'pasión', 'movimiento', etc." Los nombres como estos últimos derivan de otras partes del lenguaje, y figuran en una proposición en reemplazo de las palabras de las cuales derivan o son equivalentes a proposiciones. Por ejemplo, en la propo-

sición "la mutación es la pérdida o adquisición de algo", "mutación" es equivalente a "cuando algo cambia", y los nombres abstractos "adquisición" y "pérdida" se reducen a los verbos de los cuales derivan, "adquirir" y "perder". El enunciado, entonces, se convierte en: "cuando algo cambia, adquiere algo o pierde algo". Análogamente, "la mutación cesa" se convierte en "lo mutable cesa de cambiar". Así, no hay ninguna *entidad* de la cual podamos afirmar o negar que ha cesado de ser. Occam imagina luego que sus adversarios hacen una jugada final y dicen: "O bien la mutación es algo, o bien no es nada. Si no es nada, entonces no se refiere a nada conocido; si es algo, entonces, o es una cosa permanente, lo cual no parece en consonancia con la posición del filósofo, o no es algo permanente."[31]

Occam admite la conclusión, tanto en su nombre como en el de "los antiguos": la mutación *es* algo, pero no un absoluto. Decir que "la mutación es algo" simplemente, equivale a decir que, cuando un mutable cambia y adquiere o pierde algo, es algo. Ofrece otra interpretación igualmente insatisfactoria para los absolutistas.

> Si tomáis esta proposición, "la mutación es algo", en otro sentido —a saber, que "mutación" representa a algo determinado, de la misma manera que en la proposición "lo blanco es algo" el sujeto representa al sujeto de la blancura, y en la proposición "el hombre es un animal", "hombre" representa a esta y a aquella cosa que es un hombre— entonces es propio decir que ella [la mutación] puede representar a una cosa permanente... pero si decís que *no* representa a una cosa permanente en el sentido de "cosa permanente" indicado antes... digo que la mutación *no* es algo, porque no *hay* ninguna cosa semejante[32].

Para resumir, una proposición en la cual aparece el término "mutación" implica una proposición en la cual se dice de algún *sujeto* que pierde o adquiere algo re-

[31] *Philosophia Naturalis,* traducido al inglés por Herman Shapiro en *op. cit.,* IV, 8.
[32] I *Sentences* (Copleston), 3, 1.

pentinamente. "Mutación" no representa al cambio ni al objeto que cambia aisladamente, ni a ninguna entidad separada de ellos; representa al cambio y al objeto que cambian tomados conjuntamente.

Este enfoque de la mutación le suministra a Occam el modelo para su explicación del movimiento en el sentido estricto, del tiempo y del lugar, pues lo dicho de "mutación" se aplica *mutatis mutandis* a "movimiento", "tiempo", "instante", "lugar", y otras palabras similares. Por ejemplo, examina el significado de la palabra "flujo" en el argumento absolutista según el cual, puesto que el movimiento es "un cierto flujo" y puesto que ninguna cosa permanente puede ser considerada un "flujo", entonces el movimiento es una entidad separada y distinta de las cosas. El primer significado posible es el que plantean sus adversarios: "El movimiento es una cosa distinta de todas las cosas permanentes, que fluye del ser al no ser, o inversamente, de modo que una parte se destruye continuamente y otra surge continuamente en la naturaleza de las cosas" [33]. El segundo significado es la versión "reducida" de Occam. "Cuando *algo se mueve,* fluye continuamente, esto es, adquiere o pierde algo continuamente —así como, cuando se mueve localmente, *fluye* continuamente de un lugar a otro— no debido a [la presencia de] algo aparte del móvil y del lugar que va ocupando, sino porque siempre está en un lugar y luego en otro." [34] Trata de manera similar el argumento de que el movimiento es sucesivo y, por ende, distinto de las cosas permanentes que tienen todas sus partes simultáneamente. Demuestra que es reducible a la inocua afirmación de que, cuando algo se mueve, no adquiere ni pierde algo simultáneamente, sino sucesivamente. No hay, pues, ninguna "cosa" sucesiva que deba ser distinguida de la cosa permanente. El hecho de que podamos hablar de un movimiento rápido o lento, pero

[33] Idem, 2, 9.
[34] III *Sentences* (Copleston), 9.

no de una cosa rápida o lenta, puede ser explicado de manera similar, sin postular una *entidad* distinta que sea rápida o lenta. Decir de un movimiento que es rápido es, simplemente, decir de una cosa que adquiere o pierde algo rápidamente. En el caso del movimiento local, por ejemplo, adquiere más "lugares" un cuerpo en movimiento rápido que los que adquiriría en el mismo tiempo un cuerpo en movimiento lento.

Un ejemplo más interesante del método de Occam nos lo brinda su enfoque de la palabra "instante". Occam escribe: "En lo concerniente a un instante, es opinión de muchos que un instante es una cierta cosa que fluye [*res fluens*] la cual se destruye o pierde constantemente, de modo que no permanece. A partir de esto, postulan que hay continuamente otro instante y luego otro, etc., y que es una cierta cosa que no puede permanecer a través del tiempo. En realidad, afirman, se la distingue de todas las cosas permanentes."[35] Esto es insatisfactorio por muchas razones. Supone la existencia de un número infinito de seres en cualquier porción finita de tiempo; y, puesto que todo lo que engendra los instantes presumiblemente sigue actuando, ¿cómo es que los momentos son destruidos continuamente? Nuevamente, es imposible asignar los momentos a cualquier categoría; no son sustancias ni cualidades, pues si fueran una cualidad, aquel que los poseyera debería ser divisible o indivisible. Todos los accidentes de una sustancia divisible son también divisibles, y un indivisible no es una sustancia. Finalmente, por el principio de economía, todo lo que se explica mediante lo que se hipostasia (es decir, los momentos) también puede ser explicado sin ello. "Todo lo que puede ser explicado mediante tal cosa [el momento absoluto], puede ser explicado a través de ella; que los cielos, según sus partes, están en tal posición."[36] El tiempo, para resumir, es la medida por la cual de-

[35] I *Sentences* (Copleston), 2, 10.
[36] Idem.

terminamos la duración del movimiento, el reposo y los objetos sometidos a generación y corrupción. El tiempo es "la medida de todas las cosas cuya duración puede ser certificada por el intelecto mediante alguna otra cosa mejor conocida por éste". "Cuando alguien no sabe por cuanto tiempo algo se mueve, puede lograr tal conocimiento mediante algún movimiento conocido por él; pues, considerando y aplicando el movimiento del sol [que es], conocido por él, al otro movimiento y observando que este otro móvil se mueve de tal punto a tal otro punto, puede saber durante cuanto tiempo se ha movido."[37] Aunque el movimiento del sol es suficientemente exacto para los propósitos prácticos, la referencia básica se dirige al *primum mobile*, la esfera de las estrellas fijas, que es el patrón para todo el universo. Así, el tiempo es una "pasión del primer movimiento": "el primer movimiento es el tiempo"; pero Occam se apresura a señalar que esto sólo significa que el primer móvil se mueve uniforme y rápidamente, movimiento a través del cual el intelecto puede determinar con respecto a otras cosas durante cuánto tiempo perduran, se mueven o permanecen en reposo. El verdadero momento del tiempo es "una traducción a términos temporales de los cambios espaciales sufridos por la esfera de las estrellas fijas. Como tal, el momento temporal no difiere sustancialmente del primer movimiento; pero cada movimiento es, más bien, una predicación del primer móvil, que suministra el modo de conocer y expresar sus cambios espaciales, con respecto a sus partes."[38]

SER Y DIOS

Después de tratar de este modo el movimiento, el tiempo y el lugar, podría pensarse que Occam ha demostrado prácticamente que no hay ciencia de la metafísica. Podría pensarse que "ser" recibirá un tratamiento similar

[37] *Summulae in Libros Physicorum,* 2, 6.
[38] I *Sentences* (Copleston), 2, 9.

y que la metafísica misma se disolverá en la lógica o en las ciencias naturales. Sin embargo, en las *Oraciones* y en los *Quodlibeta*, Occam aborda cuestiones que habitualmente son consideradas metafísicas. Declara que la metafísica es una ciencia real, cuyo principal tema es el ser, si entendemos por ella "primacía de predicación"; si entendemos primacía de perfección, entonces el primer tema de la metafísica es Dios. "Ser" representa a los seres, y no hay ningún ser como tal en el universo exterior a la mente. La metafísica, pues, se ocupa del concepto de *ser;* y puesto que ser representa a toda cosa existente, cada una de las cuales es concebida como *un* ser, la metafísica se ocupa de toda cosa existente, en la medida en que cae bajo el concepto de *ser.* Este concepto se forma a partir de la captación directa de cosas particulares, las cuales pueden ser conocidas aunque el concepto aún no se haya formado. "Afirmo que un ser particular puede ser conocido, aunque no se conozcan los conceptos generales de ser y unidad." [39] El término hablado y escrito "ser" es unívoco, y se aplica igualmente a Dios y a las criaturas. "Hay un concepto común a Dios y a las criaturas que es predicable de ellos." [40] Si no fuera así, no podríamos concebir a Dios. No tenemos ningún conocimiento intuitivo de Dios ni podemos tener un concepto simple "más apropiado" de Dios; pero tenemos un concepto que es predicable de él como de todos los otros seres existentes. Esto no significa que, al atribuir el ser a Dios unívocamente con el ser atribuido a las criaturas, conozcamos alguna característica del Ser Divino que éste comparte con otros seres existentes, ni significa que nos asegure su existencia; la existencia de Dios se conoce por otras vías. Simplemente significa que podemos formarnos el concepto del ser de Dios.

39 Idem.
40 Idem, 38, 1.

Admito que el simple conocimiento de una criatura conduce, en sí mismo, al conocimiento de otra cosa en un concepto común. Por ejemplo, por el simple conocimiento de una blancura que he visto, llego al conocimiento de otra blancura que nunca he visto, en tanto de la primera blancura abstraigo un concepto de blancura que se refiere indistintamente a ambas. Del mismo modo, de algún accidente que he visto abstraigo un concepto de ser que no se refiere a ese accidente más que a la sustancia, ni a la criatura más que a Dios[41].

Así, ver una mancha blanca hace surgir en nosotros una idea de blancura que puede ser aplicable a otras manchas blancas, cuando las vemos; pero no conduce a una certidumbre de la *existencia* de otras manchas blancas. De la misma manera, formar el concepto de ser equivale a tener un concepto aplicable a todo lo existente, pero no nos asegura la existencia de alguna otra cosa que la que conocemos inmediatamente.

Occam distingue tres tipos de univocidad. Un concepto unívoco puede ser común a una serie de cosas que sean exactamente iguales; puede ser un concepto común a una serie de cosas iguales en algún aspecto y desiguales en otros; finalmente, puede ser común a una serie de seres que no sean iguales en ningún aspecto. Es de esta última manera como un concepto puede ser común a Dios y a las criaturas; la univocidad de "ser" no significa que Dios y las criaturas sean, en ningún sentido, iguales o estén en el mismo nivel; simplemente, significa que la palabra hablada o escrita "ser" se aplica a Dios y a las criaturas. Si usáramos el término "ser" concibiendo los seres designados como cayendo bajo varios conceptos, estaríamos usando la palabra equívocamente, ya que lo equívoco y lo unívoco se refieren a palabras, no a términos mentales. Con esta reserva, no necesitamos la noción de predicación analógica. Toda predicación, dice Occam, es unívoca, equívoca o denominativa. Puesto que la predicación denominativa o conno-

41 Idem.

tativa es reducible a la predicación equívoca o a la unívoca, podemos decir que toda predicación es unívoca o equívoca.

Podemos, entonces, concebir a Dios en el sentido anterior, y hasta podemos formar un concepto complejo "apropiado" de Dios, aunque no podemos formar un concepto simple. A partir de las criaturas, podemos abstraer el ser que pertenece a todos los seres y la noción de "primero"; que pertenece a todas las criaturas que son primeras en algún aspecto. Podemos entonces formar la noción de "primer ser" que es "apropiada" para Dios. Una cosa es formar un concepto y otra distinta probar que hay un ser al cual se aplica el concepto, y a Occam no le satisfacía ninguna de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. No hay ninguna intuición natural del Ser Divino, de modo que "Dios existe" no puede ser una proposición evidente para seres terrenales. En presencia de Sócrates, "Sócrates existe" es una proposición evidente, y para un ser que goza de la visión beatífica, "Dios existe" será un enunciado evidente. Pero la proposición expresada por tal ser, aunque sea similar en su forma verbal a la expresada por un ser terrenal, será una proposición diferente, ya que los conceptos son diferentes.

Dada la explicación que ofrece Occam de la causa, no cabe esperar de él que acepte la prueba de la existencia de Dios como causa del mundo creado. Que *A* sea la causa de *B* no puede ser demostrado, sino solamente aprendido por experiencia, de modo que es sólo experimentando realmente a *A* seguido por *B* como podemos afirmar que *A* es la causa de *B*, aunque podamos saber que *B* sea una causa. Análogamente, podemos saber que el mundo tiene *una* causa, pero no podemos saber nada acerca de la naturaleza de esta causa. Si aceptamos un "primer motor", tampoco podemos saber nada acerca de la naturaleza del primer motor; podría ser un ángel o algún ser inferior a Dios, dice Occam. Aunque debamos detenernos en una primera causa eficiente y no seguir

al infinito, conocemos por experiencia la eficacia causal del Sol, y éste podría ser la primera causa eficiente. En los *Quodlibeta*, Occam ofrece su propia versión de un argumento causal para demostrar la existencia de Dios. Sería mejor, afirma, argumentar de lo conservado a un primer conservador que del producto a un primer productor. Hay dos razones para esto. En primer término, se presenta la dificultad de probar que hay seres diferentes de los seres corruptibles: "Es difícil o imposible probar contra los filósofos que no puede haber un regreso infinito en causas de la misma especie, una de las cuales puede existir sin la otra"[42]. Por ejemplo, Occam no cree que sea posible probar que un hombre no debe su existencia a sus padres, éstos a los suyos, y así indefinidamente. Si se objeta que una serie de este tipo dependería, en cuanto a su existencia, de otro ser externo a la serie, Occam responde que "sería difícil probar que la serie no podría existir a menos que hubiera un ser permanente del cual dependiera toda la serie infinita"[43].

La segunda razón es que un primer conservador se encuentra en una situación diferente de la de un primer productor, ya que una serie infinita en el tiempo no es un absurdo evidente como una serie infinita *actual*. Si hubiera un número infinito de *conservadores*, ellos coexistirían, de modo que un regreso infinito, en este caso, implicaría un infinito actual. Occam está convencido de que los argumentos contra un infinito actual son "bastante razonables".

El argumento que pone a Dios como causa final del mundo creado no es mejor que el argumento que pretende demostrar su existencia a partir de su carácter de causa eficiente. Es imposible probar que el universo está ordenado con vistas a una finalidad; en realidad, ni siquiera se puede probar que los seres individuales que

[42] *Tractatus de Praedestinatione et Praescientia*, publicado por Philotheus Boehner (Nueva York, 1945), pág. 15.

[43] Idem.

constituyen el mundo actúen tendiendo a un fin de una manera que justifique una inferencia en la que se considere a Dios como este fin. En el caso de las cosas que actúan sin conocimiento y voluntad, se justifica afirmar solamente que actúan por una necesidad natural. No tiene ningún sentido decir de tales seres que actúan *tendiendo* a un fin [44]. Si decimos de los seres inanimados que actúan tendiendo a un fin determinado por Dios, que creó sus naturalezas, estamos presuponiendo la existencia de Dios, por lo cual no cabe suponer que este argumento aporte pruebas de su existencia. Finalmente, en el caso de agentes que actúan con inteligencia y voluntad, la razón de sus actos es su propia voluntad, y no puede demostrarse que haya un orden dentro del cual cada voluntad esté dirigida hacia Dios como hacia su fin. No hay ningún "orden" del universo separado y distinto de las naturalezas absolutas mismas.

Nos quedamos, pues, con Dios como conservador del mundo creado. En ningún otro aspecto es posible probar su existencia. Pero ni siquiera ahora hemos logrado nuestro propósito, pues no se puede demostrar que haya un solo conservador. Puede demostrarse que hay algún ser último conservador de *este* mundo, pero no hay ninguna manera de demostrar que no hay otro mundo u otros mundos, cada uno de los cuales tenga su popio ser conservador. La unicidad de Dios sólo puede ser conocida con certidumbre por la fe.

Por consiguiente, la respuesta a la pregunta de si Occam creía posible demostrar filosóficamente la existencia de Dios es afirmativa, en cierto sentido, y negativa, en otro. Si consideramos que probar la existencia de una primera causa conservadora de este mundo, sin ningún conocimiento de la naturaleza de esta causa, equivale a probar la existencia de Dios, entonces la respuesta es afirmativa. Si no nos conformamos con menos de una demostración de la existencia de un ser supremo, perfecto, infinito y único, entonces la respuesta es negativa.

44 *Quodlibeta,* I, 10.

Sólo podemos saber que *este* ser existe por medio de la fe. La existencia del Dios de la teología no puede ser probada filosóficamente. Es esta la razón por la cual la teología no es una ciencia. No porque sus proposiciones no sean informativas, sino porque sus premisas provienen de la revelación y la fe, de modo que cualquier conclusión demostrada mediante estas premisas caerá dentro del mismo ámbito.

Si renunciamos al propósito de probar la existencia de Dios, ¿no podemos probar al menos, admitiendo la existencia de un ser absolutamente supremo, que Dios, siendo este ser, es infinito y omnipotente? La respuesta de Occam es que no puede demostrarse de ninguna propiedad tal como la infinitud, la omnipotencia, la eternidad o el poder de crear que pertenece a la esencia divina. La razón de ello es que, en un silogismo cuya conclusión sea "Dios es *omnipotente*", la omnipotencia debe haber sido atribuida a algún ser o clase de seres de la que se ha demostrado que Dios pertenece a ella. Todo *X* es omnipotente; Dios es *X*; por lo tanto, Dios es omnipotente. Pero no hay ningún término medio que sustituya a *X*, pues el ser supremo y perfecto es el único ser omnipotente. Si se sugiriera probar que la omnipotencia, la infinitud o el poder de crear es un atributo de Dios utilizando la definición del atributo como término medio, la respuesta sería que tal demostración es una petición de principio. Por ejemplo: todo lo que es capaz de crear algo a partir de la nada es capaz de crear; pero Dios es un ser que puede crear algo a partir de la nada; por lo tanto, Dios es capaz de crear. Esto es una petición de principio porque sería imposible saber que Dios es capaz de crear algo a partir de la nada y, al mismo tiempo, dudar de. que sea capaz de crear. No aumenta nuestro conocimiento, por lo cual no es una genuina demostración.

A partir de la posesión por Dios de ciertos atributos, es posible probar que posee *algunos* otros. Podemos demostrar su bondad a partir de su supremacía, ya que

disponemos de un genuino término medio al cual podemos atribuir la bondad. "Ser" es un genuino término medio, pues es atribuible a seres distintos de Dios. De este modo, podemos decir: Todos los seres son buenos; Dios es un ser; por lo tanto, Dios es bueno. Esto no sería una demostración si "bueno" fuera tomado de manera absoluta, como designando los mismos seres designados por "seres". Se lo debe tomar connotativamente, en el sentido de contener una referencia a la voluntad, si no se quiere que el silogismo sea una petición de principio. Para que la demostración sea genuina, es necesario que aquello que se quiere demostrar pueda estar sujeto a duda.

Admitiendo que podamos conocer la naturaleza de Dios en el sentido descrito, ¿cuál es el carácter de tal conocimiento? No es un conocimiento intuitivo, pues Dios no está presente ante los seres humanos en el sentido requerido. No es un conocimiento abstractivo, pues éste presupone el conocimiento intuitivo. No disponemos de un adecuado concepto simple de Dios, esto es, un concepto aplicable a Dios solamente, pues "no podemos conocer ninguna cosa mediante nuestras facultades naturales en un concepto simple adecuado a ella, a menos que la cosa sea conocida en sí misma. Pues de lo contrario, podríamos decir que un ciego de nacimiento conoce el color en un concepto adecuado a los colores" [45]. Podemos formar un concepto de Dios utilizando conceptos connotativos y conceptos comunes a Dios y los seres humanos, como los de ser y sabiduría, pero tal concepto complejo no es un concepto de *lo que Dios es*. Dios es un ser simple y sus atributos no son distintos unos de otros, de modo que no podemos formar un concepto adecuado de Dios por ningún medio. Un concepto connotativo como el de infinito connota lo infinito negativamente; es decir, connota una realidad distinta del sujeto del cual es predicado, y un concepto común

[45] II *Sentences* (Copleston), 22.

como el de sabiduría es predicable de realidades diferentes de aquella de la cual se lo predica, de hecho. No podemos disponer, pues, de ningún concepto que corresponda a la realidad única.

En consecuencia, nuestro conocimiento de Dios es un conocimiento de conceptos, y aunque podamos formar un concepto complejo de Dios que sea aplicable a él solamente, se trata de una construcción que no puede reflejar la realidad única y simple. "No podemos conocer la esencia divina... ni nada inherente a Dios, ni nada que sea realmente Dios sin que esté implicado como objeto algo diferente de Dios." "No podemos conocer en sí mismos la unidad de Dios... ni su poder infinito, ni la divina bondad o perfección; lo que podemos conocer inmediatamente son conceptos, que no son realmente Dios, pero que usamos en las proposiciones para representar a Dios."[46] Sólo conocemos la naturaleza divina, pues, a través de conceptos, y no tenemos ninguna captación de la esencia de Dios. Esto no significa que los enunciados de los teólogos no sean verdaderos y significativos, pero su razonamiento se lleva a cabo con referencia a conceptos y no al ser real. Su análisis de conceptos podría ser realizado igualmente bien por agnósticos o por ateos, y lo que da un conocimiento seguro de la verdad de los enunciados de la teología es la revelación aceptada por fe. Este conocimiento, pues, no es "ciencia", ya que no hay ningún conocimiento intuitivo que sea su cimiento. Esto no equivale a demostrar la falsedad de los enunciados de la teología, ni siquiera a poner en duda su verdad; solamente pone de manifiesto su naturaleza lógica.

Puesto que Dios es un ser simple que no tiene distinciones internas, excepto la de las tres personas, hablar de la esencia de Dios, de su intelecto o de su voluntad es utilizar maneras diferentes de referirse a la misma realidad simple. Occam rechaza también la doctrina

[46] Idem, 26.

tradicional de las ideas divinas por considerarla antropomórfica. Las ideas divinas habían sido concebidas como intermediarias, en la creación, entre Dios y las criaturas, pero se trata de una hipótesis innecesaria. Todo lo que se necesita para explicar la creación es Dios y lo que él ha creado. Las "ideas" son las cosas mismas conocidas por Dios. Para que una idea funcione como modelo, no debe ser sino toda la criatura, conocida por Dios desde toda la eternidad. Puesto que cada criatura es individual, las ideas de Dios son todas de cosas individuales; no hay ideas universales o géneros, sino simplemente las cosas individuales conocidas por Dios. Puesto que la negación, la privación y el mal no son cosas distintas, no hay ideas de ellos. Puede verse que, si bien se permite utilizar el término tradicional "idea", Occam ha expurgado dicha noción de todo matiz de platonismo. Las ideas no son modelos para las creaciones de Dios; si lo fueran, habría un límite para la libertad de Dios. La esfera de las ideas de Dios no está limitada al mundo real; Dios tiene un número infinito de ideas además de las cosas que han sido, son o serán. Estas ideas lo son de individuos, pero de individuos posibles.

Occam se muestra poco dispuesto a hablar del conocimiento de Dios; afirma que está totalmente fuera de nuestra experiencia de conocimiento, de modo que no es posible afirmar nada de él. No puede probarse que Dios conozca todo; ni siquiera que conozca algunas cosas o que no conozca nada. Pero sabemos por la fe que es omnisciente. Lo que él conoce incluye sucesos futuros, hasta aquellos que son contingentes al depender de actos de voluntad para su actualidad. "Digo... que debe sostenerse sin ninguna duda que Dios conoce todos los sucesos contingentes futuros con certidumbre y evidencia. Pero, en nuestro estado presente, ningún intelecto puede poner en evidencia este hecho ni la manera como Dios conoce todos los sucesos contingentes futuros." [47]

[47] *Quodlibeta* (Copleston), 1, 16.

Aristóteles diría, afirma Occam, que no es verdadero ningún enunciado en el cual se afirme que sucederá o no sucederá un acontecimiento futuro que depende de una elección. Es cierto que el acontecimiento sucederá o no, pero el enunciado de cualquier alternativa no es verdadero ni falso. Si un enunciado no es verdadero ni falso, entonces no se lo puede conocer. "A pesar de esto, debemos sostener que Dios evidentemente conoce todos los sucesos contingentes futuros pero no puedo explicar la manera [como Dios los conoce]."[48] Puesto que Dios los conoce con certeza, ellos son verdaderos. Aunque declara no saber cómo Dios conoce esas verdades, Occam se compromete con la afirmación de que no están "presentes" ante Dios, ni las conoce por medio de ideas; Occam también rechaza la tesis de que Dios sabe que son verdaderas porque hace que lo sean. "Sin embargo, debe sostenerse que las conoce, aunque contingentemente."[49] Con esto Occam quiere decir que Dios sabe que son contingentes y que su conocimiento de ellas no las hace necesarias. Las conoce, sugiere Occam, por su esencia, lo cual constituye un "conocimiento intuitivo tan perfecto y claro que es en sí mismo, un conocimiento evidente de todos los sucesos pasados y futuros, de modo que sabe cuál parte de una contradicción será verdadera y cuál falsa"[50]. No es fácil comprender en qué difiere esto de la "presencia" de los hechos ante Dios, excepto que la "presencia" sólo es conocida por nosotros en nuestra captación inmediata.

Al insistir que un enunciado acerca del futuro es verdadero o falso, Occam defiende el principio del tercero excluido contra algunos de sus contemporáneos, quienes sostenían que dicho principio no se aplica a los enunciados acerca de sucesos contingentes futuros, los cuales no son verdaderos ni falsos. No sólo sabe Dios cuál alternativa es la verdadera, sino que también puede revelar

[48] Idem.
[49] I *Sentences* (Copleston), 1, 4.
[50] II *Sentences* (Copleston), 5.

este conocimiento, como hizo con los profetas. Cómo puede suceder esto "no lo sé, porque no me ha sido revelado".

Como dijimos antes, la esencia de Dios es idéntica a su intelecto y su voluntad. Por lo tanto, no es más correcto decir que la voluntad de Dios es la causa de las cosas que de su esencia o su intelecto. Dios, simplemente, es la causa inmediata de todo, en el sentido de que sin la causalidad de Dios no se produciría ningún efecto, aunque estuviera presente la causa secundaria. Pero esto no puede ser demostrado filosóficamente. El poder de Dios es ilimitado, en el sentido de que puede hacer todo lo que es posible. Decir que Dios no puede hacer lo que es intrínsecamente imposible no es poner límite a su poder, pues no tiene ningún sentido hablar de hacer lo que es intrínsecamente imposible.

Aunque la omnipotencia divina no puede ser demostrada, una vez que se la supone como artículo de fe, se contempla el mundo creado bajo una luz diferente. Se ve que todas las relaciones causales empíricas son contingentes, *no solamente porque deben* ser descubiertas por la experiencia sino también porque toda causa es secundaria. Dios siempre puede producir *B* sin utilizar *A* como causa secundaria. Esto no significa suponer la posibilidad de la intervención divina, ya que esta afirmación era común a todos los pensadores medievales, sino eliminar la estabilidad conferida a la naturaleza por las "naturalezas" o esencias. Occam concebía el mundo natural como una colección de "absolutos", cuyas únicas relaciones y conexiones eran la coexistencia y la sucesión. Esta contingencia es la expresión de la absoluta omnipotencia de Dios, no demostrada pero aceptada sobre la base de la fe.

EL HOMBRE Y LA MORALIDAD

Esta creencia tuvo gran influencia sobre la concepción sustentada por Occam acerca de los seres humanos y la moralidad. Así como la existencia del ser supremo y

perfecto no puede ser demostrada, tampoco puede serlo la existencia de un alma inmaterial que sea la forma del cuerpo. Tenemos conocimiento intuitivo y evidente de actos de comprensión y voluntad separados y distintos, pero no tenemos ninguna experiencia que nos induzca a atribuirlos a algo que no sea el cuerpo. "Si entendemos por alma intelectual una forma inmaterial e incorruptible que esté totalmente en el todo y totalmente en cada parte [del cuerpo], no puede saberse con evidencia, sea por argumentos, sea por experiencia, que existe tal forma en nosotros o que un alma de esta especie es la forma del cuerpo. No me preocupa lo que Aristóteles pensaba acerca de esto, pues siempre parece hablar de una manera ambigua. Estas tres cosas las admitimos solamente por la fe." [51] Es evidente que el cuerpo material tiene una forma, y es igualmente indudable que, puesto que el cuerpo es corruptible, no está modelado directamente por una forma incorruptible. "Sostengo que es necesario postular en el hombre otra forma además del alma intelectual, a saber, una forma sensible, sobre la cual un agente natural pueda actuar por vía de corrupción y producción." [52] Esta alma sensible es distinta del alma intelectual y perece con el cuerpo. Sólo hay un alma sensible en un animal o en un hombre, pero se halla extendida de tal manera que "una parte del alma sensible perfecciona una parte de la materia, mientras que otra parte de la misma alma perfecciona otra parte de la materia" [53]. Así, hay una parte del alma sensible que perfecciona el ojo y otra que perfecciona el oído, de modo que estas "facultades" son distintas. Es evidente que podemos perder la facultad de la vista sin que se afecte a la facultad de oír. Las "facultades" no son formas; Occam se refiere, simplemente, al hecho empírico de que las condiciones para oír son distintas de las condiciones para ver, aunque

[51] *Quodlibeta* (Copleston), 19.
[52] II *Sentences* (Copleston), 22.
[53] Idem, 26.

estén vinculadas por pertenecer al mismo organismo sensible. No es posible demostrar que el alma sensible del hombre es distinta del alma intelectual, aunque parecería sugerirlo un hecho de experiencia como nuestro deseo de una cosa con el apetito sensible y nuestro apartamiento de ella por obra de la voluntad racional.

Es difícil saber cómo Occam puede mantener la unidad de un ser racional determinado, dado que el alma intelectual le pertenece casi como el "motor" aristotélico. Sin embargo, Occam aceptaba como artículo de fe que el alma intelectual era la forma del cuerpo, y en su explicación de la persona humana, insiste en su unidad esencial. La persona es un *suppositum intellectuale*, y esta definición es válida tanto para las personas creadas como para las increadas. Un *suppositum* es un ser completo, que no puede ser inherente a nada, y el ser total es la persona humana, no el alma racional. Por esta razón, el alma humana, al separarse del cuerpo después de la muerte, no es una persona.

Una de las características principales de un ser racional es la libertad. La libertad es la facultad "por la cual puedo actuar indistintamente y producir contingentemente un efecto, de modo tal que puedo causar o no causar este efecto, sin que haya ninguna diferencia en esta facultad" [54]. No puede demostrarse por razonamiento a priori que tengamos esta facultad, pero "sin embargo, se la puede conocer evidentemente a través de la experiencia, esto es, a través del hecho de que todo hombre experimenta que, por mucho que su razón le dicte algo, su voluntad puede quererlo o no quererlo" [55]. Además, el hecho de que hagamos elogios o reproches a las personas indica que les atribuimos responsabilidad por sus actos y, por ende, que aceptamos la libertad como un hecho. Los hombres son libres también en el sentido de que pueden o no querer su propia felicidad.

54 *Quodlibeta* (Copleston), 1, 16.
55 Idem.

Esto se manifiesta con respecto al fin último considerado *concretamente*, a saber, Dios. "Ningún objeto que no sea Dios puede satisfacer la voluntad, porque ningún acto dirigido a algo que no sea Dios excluye toda ansiedad y tristeza. Pues, cualquiera sea el objeto creado que se pueda poseer, la voluntad puede desear alguna otra cosa con ansiedad y tristeza" [56]. Pero no se puede demostrar que el goce de la esencia divina es posible para nosotros: es un artículo de fe. Si no *sabemos* que una cosa es posible, no podemos quererla. Aun cuando sepamos por la fe que es posible, la experiencia muestra que es posible quererla o no quererla. El intelecto puede creer que la felicidad perfecta no es posible para los seres humanos y, por ende, dictaminar que debemos mantener nuestras aspiraciones dentro de límites razonables y desear los fines pequeños, que son posibles de alcanzar. Aun en tal caso, la voluntad puede o no ajustarse a los juicios del intelecto. Nuestra libertad de querer cualquier cosa es absoluta. Si hubiera un fin que fuera deseado necesariamente, sería difícil ver cómo podría mantenerse la libertad humana.

Otro aspecto de la teoría ética de Occam que lo hace renuente a postular un fin necesario de los deseos es su doctrina de la virtud como algo que aspira a estar en consonancia con la voluntad de Dios. Una orden que no puede ser desobedecida no es una orden. Dios puede ordenar lo que le plazca, y sea lo que fuere, lo virtuoso es obedecer la orden. Una voluntad libre se halla bajo la obligación moral de querer lo que Dios ordena querer, de modo que la obligación moral se basa en nuestra dependencia de Dios, como la dependencia de la criatura a su creador. "El mal consiste solamente en hacer algo cuando uno tiene la obligación de hacer lo opuesto. La obligación no cae sobre Dios, puesto que Él no tiene ninguna obligación de hacer nada." [57]

[56] I *Sentences* (Copleston), 1, 4.
[57] II *Sentences* (Copleston), 5, H.

Así, la libertad absoluta de Dios debe observarse tan claramente en el orden moral como en el orden natural. Así como toda parte del mundo creado es contingente y tiene una conexión meramente empírica con otras partes, así también el contenido de la ley moral es contingente y depende en su totalidad de la voluntad y el poder de Dios. No hay ninguna "esencia" del hombre de acuerdo con la cual haya sido creado, por lo cual no hay ninguna ley "natural" encarnada en su misma constitución. Occam extrae las consecuencias lógicas de esta posición. Dios está presente en todo acto de un ser humano, aun en un acto de odio de sí mismo. Pero puesto que puede ser la causa total de cualquier estado de cosas en el cual esté presente, puede causar, como causa total, un acto de odio de sí mismo. "Así, Él puede ser la causa total de un acto de odio hacia Dios, y esto sin ninguna malicia moral." [58] Puesto que no está sujeto a ninguna obligación, no puede pecar; luego, puede causar sin pecado un acto en la voluntad humana que sería un pecado si el hombre fuera responsable de él. De hecho, Dios ha prohibido el adulterio, el robo, el odio hacia Dios, etc., pero puesto que puede ordenar cualquier cosa o hacer cualquier cosa que no implique una contradicción lógica, podría ordenar el adulterio, el robo y hasta el odio hacia Él. En tal caso, esos actos no sólo serían lícitos, sino positivamente meritorios.

Al parecer, pues, la teoría ética de Occam es totalmente autoritaria. Sin embargo, hay otra tendencia en su pensamiento ético que, a primera vista, parece incompatible con el autoritarismo. Habla constantemente de la "razón recta" y de la virtud de actuar de conformidad con la razón recta. Algunos comentadores han interpretado esta aparente inconsistencia en términos de una "doble" norma: una profana y otra teológica. Abandonado a sí mismo, es decir, sin revelación, el hombre podría haber elaborado una ética aristotélica, y es signi-

[58] Idem, 19, P.

ficativo que Occam insista en la obligación de obedecer a la conciencia, aunque sea una conciencia falible. Después de hacer todo lo que podemos para discernir cuál es nuestro deber, debemos llevarlo a cabo. Pero esto es semejante a nuestro deber como científicos de obedecer a la experiencia; aunque el orden natural sea totalmente contingente y depende de la voluntad de Dios, de hecho *hay* un orden natural, y podemos descubrir sus leyes observando coexistencias y sucesiones regulares. De la misma manera, obedecemos a la razón recta, pero recordamos siempre que su "rectitud" es contingente y depende en su totalidad de la voluntad de Dios. El orden moral real está con respecto a la voluntad de Dios en la misma relación que el orden real del mundo físico.

Se presenta una dificultad especial en lo concerniente a la posibilidad de que Dios ordene un acto que sea absolutamente pecaminoso, a saber, el de odiarlo. Amar a Dios es la primera virtud: "Pues este acto es virtuoso de tal manera que no puede ser vicioso, ni este acto puede ser causado por una voluntad creada sin ser virtuoso" [59]. Sin embargo, Dios puede ordenar

> que no se lo ame durante un tiempo porque puede ordenar al intelecto que se ocupe de estudiar, lo mismo a la voluntad, de modo que en ese tiempo no pueda pensar nada acerca de Dios. Afirmo ahora que la voluntad, entonces, realiza un acto de amor a Dios; luego este acto es virtuoso —lo cual no puede ser afirmado, pues es contrario a la orden divina— o no es virtuoso, con lo cual demostramos nuestra tesis de que un acto de amor a Dios por sobre todas las cosas puede no ser virtuoso [60].

La respuesta de Occam es que, si bien no hay ninguna contradicción lógica en la orden de Dios: "no me améis", es imposible que, en el caso descrito, la voluntad realice el acto de amar a Dios desafiando la orden de Dios.

[59] *Quodlibeta*, traducida al inglés por Boehner en *Ockham, Philosophical Writings*, 13, 3.
[60] Idem.

Un acto de amor a Dios no sería un acto de amor a Dios, pues en las condiciones indicadas, amar a Dios daría como resultado dirigir la voluntad y el intelecto hacia el estudio. Si preguntamos si, en general, Dios puede ordenar que sus criaturas lo odien, la respuesta es que no hay en ello una imposibilidad lógica, pero cumplir la orden sería una imposibilidad moral, ya que al obedecerla estaríamos amando a Dios.

Como en el caso de todas las demás disciplinas, la naturaleza moral del hombre debe ser estudiada empíricamente. Observamos que, de hecho, los hombres pueden desear lo que va contra su naturaleza sensorial, aunque ello es muy difícil. Podemos considerar esta afirmación como la tónica de toda su filosofía. Realizó su mayor logro en el campo de la lógica, y mediante un estudio de la naturaleza de las proposiciones y de sus términos, demostró que no hay lugar en el conocimiento para la especulación. No podemos saber a priori cómo deben ser las cosas, pero mediante la experiencia informada por la razón podemos descubrir cómo son de hecho. Al mismo tiempo, existe la obligación suprema de aceptar la revelación, de modo que todo nuestro conocimiento es contingente en un doble sentido; es un conocimiento de cómo son las cosas, pero éstas podían haber sido de otra manera; esto significa que no podemos descubrir ninguna necesidad en el orden natural y que hasta las regularidades sin excepciones son regularidades contingentes. El orden mismo podría haber sido diferente. Esto equivale a delimitar las esferas del conocimiento natural y del conocimiento teológico. Ninguna de ellas encadena a la otra. Es correcto formular leyes y es correcto recordar que todas las leyes dependen de la voluntad de Dios. Queda libre el campo para una ciencia del mundo natural, para una ciencia de la naturaleza humana y hasta para una ciencia de la naturleza moral del hombre, pero no podemos descubrir nada que desmienta las verdades de la religión revelada.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

La *Opera omnia philosophica et theologica* se encuentra en preparación, en 25 volúmenes, bajo la dirección general de E. M. Buytaert (St. Bonaventure, Nueva York, y Paderborn). El primer volumen será la *Expositionis in librum Porphyrii de praedicabilibus*, a cargo de E. Moody.

Está en curso la publicación de una edición completa del texto latino de las obras políticas de Occam, bajo el título *Guillelmi de Ockham Opera politica*, de la cual han aparecido dos volúmenes. El volumen I está a cargo de J. G. Sikes (Manchester, 1940); el volumen II está a cargo de H. S. Offler (Manchester, 1956).

Una selección de textos latinos con traducción inglesa se ofrece en *Ockham, Philosophical Writings, A Selection edited and translated by Ph. Boehner* (Edimburgo, 1957).

Hay ediciones modernas de los siguientes textos latinos:

Summa totius logicae, edición a cargo de Ph. Boehner (St. Bonaventure, Nueva York, 1951-1954).

Quaestio prima principalis Prologi in Primum Librum Senteniarum, edición a cargo de Ph. Boehner (Zurich, 1941).

Tractatus de successivis, edición a cargo de Ph. Boehner (St. Bonaventure, Nueva York, 1944). Atribuido a Occam, tal vez erróneamente.

Tractatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus, edición a cargo de Ph. Bohner (St. Bonaventure, Nueva York, 1945).

Breviloquium de potestate papae, edición a cargo de L. Baudry (París, 1937).

Las siguientes obras de Occam sólo existen en la actualidad en ediciones del siglo XV:

Super quattuor sententiarum subtilissimae quaestiones (Lyon, 1495).

Summulae in libros Physicorum (Bolonia, 1495).

Quodlibeta septem (París, 1847; Estrasburgo, 1945).

Expositio aurea et admodum utilis super artem veterem (Bolonia, 1496).

Exposiciones generales

Baudry, L., *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques* (París, 1949).

Boehner, Ph., *Ockham Philosophical Writings* (Edimburgo, 1957). La Introducción de Boehner, págs. IX-LI, contiene un buen resumen de la filosofía de Occam.

Carré, M. H., *Realists and Nominalists* (Oxford, 1946). El capítulo IV trata de Guillermo de Occam.

Copleston, F. C., *Ockham to Suarez*, volumen III, en *A History of Philosophy* (Londres, 1953; vol. III, en dos partes, Nueva York, 1963, en rústica).

Obras sobre temas particulares

Boehner, P., *Ockham's Theory of Truth* (St. Bonaventure, Nueva York, 1945).

—, *Ockham's Theory of Signification* (St. Bonaventure, Nueva York, 1946).

—, *Medieval Logic*, esbozo de su evolución desde 1250-1400 (Manchester y Chicago, 1952). Se encontrarán referencias a Occam a través de todo el libro.

—, *Collected Articles on Ockham* (St. Bonaventure, Nueva York, 1958).

Fuchs, O., *The Psychology of Habit according to William of Ockham* (St. Bonaventure, Nueva York, 1952).

Guelluy, R., *Philosophie et theologie chez Guillaume d'Ockham* (Lovaina, 1947).

Hamman, A., *La doctrine de l'église et de l'état chez Occam* (París, 1942).

Hochstetter, E., *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des Wilhelms von Ockham* (Berlín, 1937).

Jacob, E. F., *Essays in the Conciliar Epoch* (Manchester, 1953); el capítulo 5 trata del pensamiento político de Occam.

Menges, M. C., *The Concept of Univocity regarding the Predication of God an Creature according to William Ockham* (St. Bonaventure, Nueva York, 1952).

Moody, E., *The Logic of William of Ockham* (Londres, 1935).

Saw, R. L., *William of Ockham on Terms, Propositions and Meaning*, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 42, 1941-1942.

Shapiro, H., *Motion, Time and Place according to William Ockham* (St. Bonaventure, Nueva York, 1957, en rústica).

Webering, D., *Theory of Demonstration according to William Ockham* (St. Bonaventure, Nueva York, 1953).

Weinberg, J., "Ockham's Conceptualism", en *Philosophical Review*, volumen 50, 1941.

IV

FRANCIS BACON

Por MARY B. HESSE

FRANCIS BACON, luego Vizconde de St. Albans y Lord Canciller, nació en 1561. Era hijo de un Lord Guardasellos de Isabel I, y pasó la mayor parte de su vida en la corte, participando activamente en los asuntos e intrigas de dos reinados. Entró al Trinity College de Cambridge a la edad de trece años, y allí concibió una aversión por la filosofía aristotélica que conservó durante toda su vida. Después de desempeñar algunas misiones diplomáticas en Francia, abrazó la profesión legal. Parece haber pasado mucho tiempo en su juventud tratando de obtener el favor real, pero quizá consideremos estas actividades bajo un aspecto más favorable si recordamos que se consideraba a sí mismo como el profeta de una nueva ciencia, por lo cual necesitaba dinero y una colaboración que lo estimulara. No logró mucho ni uno ni otro, ni siquiera del ilustrado Jacobo I, a quien Bacon otorgó el papel de patrón real de la nueva ciencia y a quien dedicó su obra principal.

En 1621, Bacon fue desterrado de la corte y de la vida pública, después de ser condenado bajo la acusación de soborno (de la cual se confesó culpable, aunque sostuvo que nunca permitió que el soborno influyera en sus juicios). Pasó los últimos cinco años de su vida en el retiro, en Gorhambury, cerca de St. Albans, donde por vez primera pudo dedicarse a escribir, aunque gran parte de la obra que tenía proyectada concerniente a su esquema de la nueva ciencia permaneció inconclusa. Murió en 1626. Aubrey ha relatado la historia de su muerte: se apeó de su carruaje en la nieve, con el fin de obtener un pollo para realizar un experimento sobre los efectos preservadores de la nieve, y atrapó un frío y una fiebre a causa de los cuales murió una semana más tarde. Su tumba y monumento recordatorio se encuentran en la iglesia de San Miguel en St. Albans.

BACON escribió mucho sobre temas históricos, jurídicos, políticos y éticos, pero la parte más conocida y que ha ejercido mayor influencia de toda su obra fue su esbozo de una nueva ciencia, especialmente tal como se lo encuentra en su libro *Del Adelanto y Progreso de la Ciencia*, de 1605 (reimpreso en 1623 en una versión latina ampliada, *De Augmentis Scientiarum*) y en su *Novum Organum* de 1620. Pero en las obras más breves y, a veces, fragmentarias también se encuentra mucho de igual interés filosófico.

Las principales obras filosóficas, en su orden cronológico probable, son las siguientes:

1603 *Valerius Terminus* (publicado en 1734).
1605 *Del Adelanto y Progreso de la Ciencia.*
1608 (?) *Inquisitio Legitima de Motu* (publicado en 1653).
(?) *Cogitationes de Natura Rerum.*
1609 *De Sapientia Veterum.*
1612 *Descriptio Globi Intellectus* y *Thema Coeli* (publicado en 1653).

Anterior a

1620 *De Principiis atque Originibus* (publicado en 1653).
1620 *Novum Organum*, y *Parasceve.*
1622 *Historia Naturalis et Experimentalis*, que incluye: *Historia Ventorum.*
Abecadarium Naturae (fragmento publicado en 1679).
Historia Densi et Rari (publicado en 1658).
Historia Sulphuris, Mercurii, et Salis (prefacio solamente).
Historia Vitae et Mortis (publicado en 1623).
1623 *De Augmentis Scientiarum.*
Sylva Sylvarum (publicado en 1627).

La obra fundamental que proyectó fue la *Instauratio Magna*, destinada a colocar cimientos totalmente nuevos para las ciencias, barriendo con todas las nociones recibidas y retornando a un examen nuevo de los casos particulares y pasando a partir de ellos, mediante un método infalible, a axiomas de creciente generalidad, para luego descender por deducción a nuevos hechos particulares y a operaciones útiles con la materia. La

obra estaba destinada a corregir, por una parte, el excesivo racionalismo de los filósofos antiguos, que pasaban directamente de los hechos particulares a axiomas generales mal fundados y luego razonaban solamente mediante el silogismo, y, por la otra, a corregir el empirismo sin método de los alquimistas y los magos naturales, quienes perdían el tiempo en experimentos infructuosos y sólo por acidente llegaban a verdaderos descubrimientos. Bacon, con su método para llegar por inducción a axiomas generales, pretende establecer "un matrimonio verdadero y legítimo entre la facultad empírica y la facultad racional" [1].

Esta declaración de su propósito, que aparece ya al comienzo del *Novum Organum*, debe ponernos en guardia contra una frecuente interpretación errónea de Bacon como mero coleccionista de hechos. La impresión de que lo es puede derivar de una lectura apresurada de sus obras, pues una gran parte de ésta está dedicada a desordenadas exposiciones de experimentos y observaciones de toda especie y de todos los grados de confiabilidad. Pero, para Bacon, éstos no debían ser más que los materiales con los cuales iba a operar su método. La *Instauratio* iba a consistir en seis partes, de las cuales la colección de "Fenómenos del Universo o Historia Natural y Experimental" era sólo una, y tres de las cuales apenas comenzó a redactar. Pero podemos conjeturar que, aun cuando Bacon hubiera vivido diez años más, hubiera estado menos ocupado por las cuestiones de Estado y hubiera recibido una cooperación más entusiasta para sus proyectos, no sabríamos mucho más

Todas las referencias de páginas aluden a *The Works of Francis Bacon*, ed. por R. L. Ellis y J. Spedding (Londres, 1858-59), 6 volúmenes. Cuando el original está en latín, se indican entre paréntesis las referencias a las traducciones inglesas de esta edición. He introducido algunas modificaciones en las citas tomadas de esas traducciones.

[1] I 131, 136, 189, 201, 204, 622 (IV 19, 25, 81, 92, 96, 321, 413), VI 637 (710).

acerca del modo de operación de su método que lo que podemos ahora inferir de sus ejemplos anticipados.

Las seis partes de la *Instauratio* iban a ser:

1. La clasificación de las ciencias.
2. Direcciones concernientes a la interpretación de la naturaleza, esto es, la nueva lógica inductiva.
3. Los fenómenos del universo, o historia natural.
4. La escala del intelecto, esto es, ejemplos de la aplicación del método para ascender de los fenómenos, por la escala de axiomas, hasta la "ley compendiada de la naturaleza".
5. Las anticipaciones de la nueva filosofía, es decir, las generalizaciones hipotéticas que Bacon considera de suficiente interés e importancia como para justificar adelantarse al método inductivo.
6. La nueva filosofía o ciencia activa, que iba a presentar el resultado final de la inducción en un sistema ordenado de axiomas. Bacon piensa que si los hombres se dedican a aplicar su método, la elaboración de este sistema sólo requerirá unos pocos años de trabajo, pero confiesa que, en lo que a él respecta, "la terminación de esta última parte es algo que está por encima de mis fuerzas y más allá de mis esperanzas" [2].

LA CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS

DE AUGMENTIS

El plan de la *Instauratio* y su segunda parte, el *Novum Organum,* fueron publicados en 1620; en cuanto a la primera parte, Bacon utilizó para ella una versión revisada de su *Advancement of Learning* (Del Adelanto y Progreso de la Ciencia) traducida al latín y publicada en 1623. El libro contiene muchas partes que se relacionan con otras partes de la *Instauratio,* pero lo único que nos interesa por ahora son las ideas de Bacon acerca del ámbito propio de la filosofía natural [3].

El Tercer Libro del *De Augmentis* se inicia con la conocida distinción entre conocimiento inspirado por re-

[2] I 134, 144, 210, 394 (IV 22, 32, 102, 252).
[3] I 539 (IV 336).

velación divina y conocimiento proveniente de los sentidos. Este último constituye la filosofía, que se divide a su vez en la filosofía concerniente a Dios (teología natural), la concerniente a la Naturaleza y la concerniente al Hombre; común a todas ellas es la *Philosophia Prima*, a la cual pertenecen los axiomas lógicos generales tales como "las cosas iguales a una misma cosa son iguales entre sí".

La teología natural sólo es un conocimiento rudimentario de Dios derivado de sus criaturas. Es suficiente para demostrar su existencia, su providencia, su bondad y algunas otras propiedades, pero no los misterios de la fe, que sólo se obtienen por revelación. Pero la naturaleza, dice Bacon en otra parte, lleva el sello de Dios, y son sus signos, las formas verdaderas de las cosas, los que constituyen el objeto de la filosofía natural, y no las falsas imágenes impuestas a las cosas por la mente del hombre[4].

La filosofía natural se divide en especulativa y operativa. En esto aparece uno de los temas principales de Bacon: que el objeto de la filosofía natural no es la mera argumentación especulativa, sino también la producción de obras útiles para devolver al hombre el dominio sobre la naturaleza que perdió con la Caída. Sin embargo, así como es necesario mantener el equilibrio adecuado entre lo racional y lo empírico al desarrollar el método inductivo, también aquí debe haber un equilibrio entre "luz" y "fruto". Sin "experimentos luminosos" (*experimenta lucifera*), que nos permitan inducir axiomas verdaderos, el descenso deductivo a nuevas obras será limitado e imperfecto, y sin la intención de hacer "experimentos fructíferos" (*experimenta fructifera*), los axiomas no serán un verdadero reflejo de las cosas[5].

Hay dos ramas de la filosofía especulativa, la física y la metafísica, y dos ramas correspondientes de la filo-

[4] I 145, 160, 218, 544 (IV 33, 51, 110, 341).
[5] I 128, 144, 157, 180, 203, 633 (IV 17, 32, 47, 71, 95, 421).

sofía operativa, a saber, las aplicaciones de las primeras, a las que Bacon llama mecánica y magia. Establece la distinción entre la física y la metafísica en el lenguaje de las causas aristotélicas: la física utiliza la causa material y la causa eficiente, mientras que la metafísica utiliza la causa formal y la final; pero estos términos no deben ser entendidos en sus sentidos aristotélicos, pues Bacon considera que éstos son superficiales y estériles. La materia, para Bacon, no es mera potencialidad de ausencia de forma, sino que tiene su propia existencia y su naturaleza primaria [6]; y sus causas material y eficiente se vinculan con la historia natural de los procesos más que con su filosofía, esto es, con las maneras accidentales como las cosas llegan a ser o son producidas, más que con su naturaleza fundamental [7]. La forma tampoco debe ser entendida en el sentido platónico de una idea incognoscible, en última instancia, abstraída de la materia, ni en el sentido aristotélico de una especie que a menudo sólo es aparente y ha sido diferenciada apresuradamente de otros fenómenos. Una forma es, más bien, una "verdadera diferencia específica, o naturaleza engendradora de naturaleza, o fuente de su emanación" cuyo descubrimiento en todos los fenómenos es el fin principal del conocimiento [8]. Analizaremos las formas de Bacon con mayor detalle en una etapa posterior. Las causas finales, aunque incluidas en la metafísica, en esta clasificación, de hecho no forman parte de la filosofía natural de Bacon sino de su teología natural. Esta es la razón por la cual asignar propósitos a los fenómenos es relativamente fácil, pero es antropocéntrico y distrae a la mente de la búsqueda de causas físicas, que es el verdadero fin de la filosofía natural. Pues las causas físicas nos permiten descubrir un sistema de axiomas a partir de los cuales es posible derivar nuevas obras, mientras que

[6] III 84 (V 466).

[7] I 231, 550, 567 (IV 122, 346, 362), *cf.* la distinción entre filosofía y astronomía: III 748, 778 (V 524, 557).

[8] I 176, 184, 227, 564 (IV 66, 75, 119, 360), III 238.

las causas finales no producen ninguna obra: "la búsqueda de causas finales, al igual que una virgen dedicada a Dios, es estéril y no produce nada". Pero la virgen *está* dedicada a Dios, es decir, Bacon no rechaza toda búsqueda de causas finales, ya que sostiene que, reflexionando sobre ellas, es posible descubrir algunos de los atributos de Dios. Pero su eliminación de las causas finales del ámbito de la filosofía natural señala una etapa en la transformación de la idea de explicación causal en ciencia: la explicación verdadera, en lo sucesivo, no será una respuesta a la pregunta "¿para qué?", por satisfactoria que sea para la mente tal respuesta, sino que estará dada en términos de consecuencias de sucesos o condiciones físicos antecedentes [9].

La verdadera diferencia entre la física y la metafísica, para Bacon, reside en la diferencia entre los axiomas inferiores y los superiores de la escala inductiva. La Física está entre los fenómenos y las formas primarias, es decir, entre la historia natural y la metafísica, y se ocupa de causas que están vinculadas más íntimamente con fenómenos particulares y, por lo tanto, son más específicas y variables. Trata, pues, del "curso común y ordinario de la naturaleza", mientras que la metafísica trata de sus "leyes eternas y fundamentales" [10].

En la clasificación de Bacon, aparecen en último término las ciencias del hombre. A este respecto sólo podemos destacar dos puntos que son particularmente importantes para su filosofía de la naturaleza. El primero es su doctrina de la naturaleza dual del alma humana, a la cual divide en racional e irracional o sensible. Evidentemente, esta distinción proviene de Aristóteles, pero, para Bacon, la división entre partes superiores y partes inferiores del alma es más radical, pues concibe el alma racional en términos teológicos como lo insuflado en el hombre por Dios, cuyo conocimiento forma parte de la

[9] I 167, 568, 571 (IV 57, 363, 365).
[10] I 235, 551 (IV 126, 347).

teología revelada, mientras que el alma sensible o espíritu que el hombre comparte con las bestias es una sustancia corpórea, un "hálito", que es el instrumento del alma racional y la causa física del movimiento del cuerpo humano [11]. Hasta qué punto esta concepción compromete a Bacon con una teoría de los "espíritus animales" similar a la de Descartes es una cuestión que consideraremos cuando examinemos las ideas de Bacon sobre las virtudes primarias de la materia. El segundo punto relativo a las ciencias del hombre que debemos destacar es que Bacon afirma explícitamente que su método inductivo se aplica a ellas tanto como a las ciencias de la naturaleza: "Hago una historia y tablas de descubrimiento para la cólera, el temor, la vergüenza, etc.; para cuestiones políticas; y también para las operaciones mentales de la memoria, la composición, la división, el juicio y las restantes; no menos que para el calor y el frío, o la luz, o la vegetación, etc." [12] Hasta cierto punto cumple su promesa con respecto a la historia de estas cosas, pero no con respecto a su teoría inductiva, lo cual no es de sorprender.

LA INTERPRETACIÓN DE LA NATURALEZA

NOVUM ORGANUM

Llegamos ahora a lo que el mismo Bacon consideraba como la clave de todo su proyecto: el nuevo método de inducción. Sostiene que este método conducirá a conclusiones indudables, "como por medios mecánicos", y cree que la mente humana sin tacha operaría naturalmente de esta manera si no estuviera corrompida por "ídolos" o falsas imágenes que llevan a los hombres a contemplar todo en relación con ellos mismos, y no en la verdadera perspectiva de su relación con el universo. El intelecto debe ser purificado mediante la práctica de la

[11] I 604 (IV 396). Aquí Bacon sigue al *De Rerum Natura* (1586) de Telesio.
[12] I 220 (IV 112).

inducción verdadera * [13, 14], pero también es necesario señalar explícitamente los ídolos, "pues la doctrina de los ídolos es a la interpretación de la naturaleza lo que la doctrina de la refutación de los sofismas es a la lógica común" [15].

Hay cuatro clases de ídolos. Los ídolos de la tribu son los provenientes de la naturaleza misma del entendimiento humano, que es proclive a imponer sus propias ideas de orden, realidad e importancia, así como sus propias preferencias, a la naturaleza, y a buscar confirmaciones de sus opiniones más que posibles refutaciones de las mismas. Además, el entendimiento se halla obstaculizado por las deficiencias de los sentidos, que toman nota en mayor grado de lo que parece sorprendente, y no pueden captar los cambios más sutiles de la naturaleza: "Pues el sentido es, en sí mismo, algo poco estable y falible; ni tampoco pueden los instrumentos ampliar o aguzar mucho los sentidos, pues la clase más verdadera de interpretación de la naturaleza se efectúa mediante casos y experimentos adecuados y apropiados en la cual el sentido juzga el experimento solamente, y éste la naturaleza y la cosa misma" [16]. En segundo término, los ídolos de la caverna son aquellos que son peculiares de cada hombre y surgen de sus intereses y preocupaciones particulares. Aristóteles, por ejemplo, veía todo como subsidiario a su lógica, y Gilbert a sus investigaciones sobre el imán. En tercer lugar, los ídolos de la plaza son los impuestos

* Con respecto a los pecados del intelecto, Bacon era un pelagiano: el intelecto ha caído, pero puede redimirse por el ejercicio del método de Bacon, y éste mismo realiza con respecto a los sentidos "la función de un verdadero sacerdote". "Pues con la caída, el hombre cayó al mismo tiempo de su estado de inocencia y de su dominio sobre la creación. Ambas caídas, sin embargo, pueden ser parcialmente reparadas aun en esta vida; la primera por la religión y la fe, la segunda por las artes y las ciencias."

[13] I 131, 139 (IV 20, 26).

[14] I 365 (IV 247).

[15] I 151, 163 (IV 40, 54).

[16] I 168 (IV 58).

por los engaños que inducen las palabras, la cosificación de nombres abstractos y los equívocos que confunden. Finalmente, los ídolos del teatro son los impuestos por los sistemas filosóficos recibidos, que se basan en nociones comunes, en experimentos superficiales o en la superstición. Es necesario eliminar y barrer todo esto. Es menester convertir la mente en una *tabula rasa* [17] lo cual, según la posterior afirmación de Locke, la mente es por naturaleza.

Así, algunos de los ídolos que impiden tener ideas claras acerca de la naturaleza se deben, no a mero prejuicio, sino a las inevitables incapacidades de la percepción humana; para superarlas y elaborar una adecuada historia natural de los fenómenos, es necesario ayudar a los sentidos, y también, cuando se reúnen los datos de la historia natural, se los debe ordenar de tal modo que el entendimiento pueda considerarlos. Pero Bacon pospone el examen de estas "ayudas" a los sentidos y a la razón hasta después de exponer el método de inducción [18]. Luego siguen los pasajes más conocidos del *Novum Orgamum*, en los que Bacon ilustra sus tablas de presencia, ausencia en proximidad y comparación mediante una investigación de la forma del calor. El método para confeccionar estas tablas se basa en la concepción que tiene Bacon de las formas: "La Forma de una naturaleza es tal que, dada la Forma, se desprende infaliblemente la naturaleza. Por lo tanto, está siempre presente cuando lo está la naturaleza... y ausente cuando la naturaleza está ausente" [19]. Por consiguiente, primero se debe hacer una tabla de casos de presencia de la naturaleza en investigación, por ejemplo, el calor. El error natural y anteriormente universal, en este punto, ha sido hacer una inducción por simple enumeración y saltar inmediatamente a la conclusión de que la forma de la naturaleza es alguna otra característica obviamente presente en todos

[17] I 139 (IV 27), *cf.* I 211 (IV 103).
[18] I 235 (IV 127).
[19] I 230 (IV 121).

esos casos, y en lo sucesivo observar solamente los casos que confirman su copresencia, pasando por alto los casos en los cuales la forma en cuestión está presente sin la naturaleza:

> Y por lo tanto, una buena respuesta de uno a quien se le mostró un cuadro colgado en un templo de quienes habían cumplido con una promesa al escapar de un naufragio y a quien se le preguntó si no reconocía ahora el poder de los dioses fue: "Sí, ¿pero dónde están los que se ahogaron a pesar de sus promesas?" Y así sucede con toda superstición, en astrología, los sueños, los presagios, los juicios divinos, etc.[20].

Es esencial, pues, que los casos de la tabla de presencia sean tan diferentes entre sí como sea posible, para eliminar el mayor número posible de naturalezas que no están copresentes, y también para buscar deliberadamente tanto casos *negativos* como afirmativos, es decir, aquellos en los cuales la naturaleza en cuestión está ausente. Puesto que hay un número infinito de éstos, es necesario reunir los más importantes, y ellos son los más afines a los diversos casos de presencias, en todos los aspectos, excepto la naturaleza en cuestión. De esta manera, todas aquellas características que están presentes en ambas tablas serán eliminadas como formas posibles de esa naturaleza. Bacon ilustra esto comparando pares de casos de presencia y ausencia de calor, entre los cuales indica:

PRESENCIA	AUSENCIA
Rayos de sol	Rayos de la luna y las estrellas
Llama	Fosforescencia, chispas eléctricas
Líquidos en ebullición	Líquidos en estado natural

Este método de apareamiento de casos sugiere ulteriores investigaciones y experimentos cuando los casos negativos no son inmediatamente obvios; así, no deben hacerse experimentos al azar, sino de acuerdo con los requisitos

[20] I 166, 644 (IV 56, 432).

de los cuadros. Finalmente, se puede hacer un cuadro comparativo de grados de calor: "Pues, puesto que la forma de una cosa es la cosa misma... se desprende necesariamente de ello que ninguna naturaleza puede ser considerada como la forma verdadera, a menos que siempre disminuya cuando disminuye la naturaleza en cuestión y, de igual modo, aumente siempre que aumenta la naturaleza en cuestión"[21].

Pero la confección de las tres tablas sólo es el comienzo del método: "Después de realizar debidamente el rechazo y la exclusión, quedará en el fondo, al convertirse en humo todas las opiniones ligeras, una forma afirmativa, sólida, verdadera y bien definida. Esto es fácil de decir, pero el camino para llegar a ella es retorcido e intrincado. Sin embargo, trataré de no pasar por alto ninguno de los puntos que pueden ayudarnos a llegar a ella"[22].

El primero de estos puntos es "la Primera Vendimia" o el primer intento de interpretar la naturaleza esbozada a partir de los cuadros. Un breve examen de los cuadros para el calor, por ejemplo, sugiere que la forma del calor es "un movimiento, expansivo, refrenado y que actúa con esfuerzo sobre las partes más pequeñas de los cuerpos"[23]. Sin embargo, Bacon no aclara cómo esta primera vendimia afecta a las etapas subsiguientes de la investigación. Por una parte, toda suposición se basa en un rechazo de las "anticipaciones" extraídas demasiado apresuradamente de los datos sin la debida consideración al método de las exclusiones. Por otra parte, tiene el propósito de dedicar la quinta parte de la *Instauratio* a "Los Precursores, o Anticipaciones de la nueva filosofía", y en sus investigaciones inconclusas sobre los "Vientos", "La Vida y la Muerte" y "Lo denso y lo raro", adopta algunos "cánones provisionales" o "axiomas imperfectos" que pueden ser "útiles, si no totalmente verdaderos"[24]. Más

[21] I 248 (IV 137).
[22] I 257 (IV 146).
[23] I 266 (IV 154).
[24] II 18, 75, 212, 302 (V 136, 196, 320, 398).

sorprendente *aún* es que, en *De Augmentis*[25], después de citar la afirmación de Platón según la cual "quien busca algo tiene ya una idea general de lo que busca; pues de otro modo, ¿cómo lo reconocerá cuando lo encuentre?", Bacon añade: "y por lo tanto cuanto más completa y más cierta es nuestra anticipación, tanto más directa y breve será nuestra búsqueda * [26]. Pero en ninguna parte ofrece indicio alguno, en la práctica, de que viera con claridad en qué medida debe permitirse que la anticipación o la hipótesis guíe la investigación posterior. Esta es la diferencia más notable entre su método y la práctica de sus sucesores del siglo XVII, como Boyle y Hooke, quienes, con todo respeto hacia Bacon, usan hipótesis con considerable libertad.

El segundo paso en la interpretación de las tablas es la consideración de las "instancias prerrogativas" [27], es decir, los casos que deben ser investigados en primer término por considerárselos como más probables para acelerar el proceso de inducción. Incluyen experimentos para ayudar a los sentidos a discernir procesos sutiles y ocultos, instancias que ayudan al intelecto a hacer exclusiones definidas y rápidas, e instancias que facilitan las operaciones prácticas. Entre ellos, aparecen las famosas *Instantiae Crucis* (instancias cruciales) [28], que separan dos naturalezas que en otras instancias se encuentran juntas con la naturaleza en cuestión y que, por lo tanto, permiten decidir cuál de las dos es su forma y cuál es separable de ella. Así, las instancias prerrogativas, y otras que ayudan al proceso de inducción que Bacon menciona pero no expone, suministran sugerencias para confeccio-

[25] I 635 (IV 423).

* Pero es significativo que, si bien Bacon mantiene la vigencia de esta frase tomada de *Del Adelanto y Progreso de la Ciencia*, inserta las palabras "y más segura". A medida que avanza en la obra parecen aumentar las dudas acerca del valor de las anticipaciones.

[26] *Cf.* III 391.

[27] I 268 (IV 155).

[28] I 294 (IV 180).

nar las tablas de la manera más sencilla. Permiten reducir la gran masa de datos naturales a un "Esbozo de Historia": "Hagámosles recordar esto y ellos encontrarán por sí mismos el método por el cual debe componerse la historia. Pues el fin gobierna el método..." "Podemos regir nuestras preguntas, aunque no podamos regir las naturalezas de las cosas" [29]. Bacon otorga importancia al ejercicio del juicio, al menos en la tarea de abreviar la labor; pero se trata del juicio orientado por los requisitos de su método, no del juicio que se basa en conjeturas inspiradas de hipótesis. Una vez aprendido el método, pues, los ingenios de los hombres se nivelan; cualquiera puede hacer ciencia [30].

La fe de Bacon en la infalibilidad del método parece descansar en cuatro suposiciones:

1. Presupone que la naturaleza es, en cierto sentido, finita. Bacon observa que, si bien el número de particulares del universo es muy grande y quizás infinito, el número de especies, naturalezas abstractas o formas de las cosas es pequeño. Hace la misma observación mediante ejemplos en el *Novum Organum*, donde considera al oro como "una multitud o colección de naturalezas simples". Es amarillo, tiene cierto peso, es maleable, no es volátil, no es inflamable, "y así sucesivamente con las otras naturalezas que se reúnen en el oro". Por consiguiente, si alguien conoce las formas de esas naturalezas y los métodos para inducirlas en un cuerpo, éste se transformará en oro. "Pues si un hombre puede hacer un metal que tenga todas estas propiedades, dejemos a los hombres que discutan si será o no oro." [31]

2. Si se admite que el número de "naturalezas simples" incluidas en cualquier cuerpo o proceso es finito, entonces, para extraer de los cuadros inducciones concluyentes, es necesario enumerar todas las naturalezas simples. Si parece haber, por ejemplo, varias naturalezas en, común en las instancias de presencia del calor, cualquiera de las cuales puede ser su forma, el método de la exclu-

[29] I 396, 639 (IV 254, 427), II 17, 18, 88 (V 135, 136, 210).
[30] I 217 (IV 109).
[31] I 230, 234, 566 (IV 122, 126, 361), II 86 (V 209), II 450, III 22 (V 426), III 243, 735 (V 512).

sión por casos negativos presupone que esta lista de naturalezas comunes es exhaustiva.

3. El método también presupone que es posible eliminar todas las naturalezas no incluidas en la forma, o bien hallando casos negativos apropiados que existan en la naturaleza, o bien construyendo experimentos para demostrarlo. De aquí que Bacon insista en la importancia del experimento artificial; habitualmente debe interrogarse a la naturaleza sin permitírsele que siga su curso ordinario[32]. Pero aun en tal eventualidad no puede haber garantía alguna de que el experimento apropiado siempre será posible, prácticamente.

4. Bacon también supone una correspondencia biunívoca entre la forma y la naturaleza en investigación: "la forma de una cosa es la cosa misma, y la cosa difiere de la forma de la misma manera que lo aparente difiere de lo real o lo externo de lo interno, o la cosa con referencia al hombre de la cosa con referencia al universo". La forma es *convertible* en la cosa; por ello, cuando Bacon extrae de su cuadro para el calor la "forma o verdadera definición del calor", según la cual "el calor es un movimiento, expansivo, refrenado y que actúa con esfuerzo sobre las partes más pequeñas de los cuerpos", quiere decir "no que el calor genere movimiento o que el movimiento genere calor... sino que el calor mismo, o el *quid ipsum* del Calor, es Movimiento y nada más"[33].

Si se cumplen estas cuatro condiciones, entonces lo que Bacon describe es un argumento puramente deductivo, basado en el rechazo experimental de las consecuencias de todas las posibilidades excepto un número limitado de ellas. Bacon sólo se atribuye originalidad con respecto a esta parte del método en el sentido de que nadie había recomendado o practicado anteriormente la investigación sistemática de los casos negativos, aunque Platón había destacado su forma lógica[34].

[32] I 141, 403 (IV 29, 263).
[33] I 230, 248, 262, 266 (IV 121, 137, 150, 154), III 236.
[34] I 205, 277 (IV 98, 164).

LAS FORMAS Y LA ESCALA DE AXIOMAS

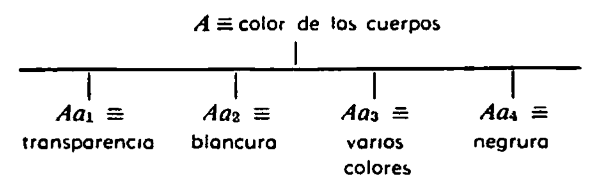
Antes de entrar a considerar qué es lo que puede haber llevado a Bacon a suponer con muy pocos argumentos que las condiciones presupuestas por su método se dan en la naturaleza, será necesario considerar con mayor detalle lo que entiende por "Formas". Hemos visto que no utiliza la palabra en los sentidos platónico o aristotélico; en verdad, Bacon hasta se excusa de utilizarla: "Es un nombre que yo adopto más bien porque ha entrado en el uso y se ha hecho familiar". Su definición más explícita es la siguiente: "La verdadera Forma es tal que deduce la naturaleza dada de alguna fuente del ser que es inherente a la mayoría de las naturalezas y anterior, en el orden natural de las cosas..., a la Forma misma. Pues, la regla y precepto para un axioma verdadero y perfecto del conocimiento será *que se descubra otra naturaleza convertible con la dada, no obstante lo cual sea una limitación de una naturaleza anterior, como un género verdadero y real*" [35].

El más claro de los ejemplos que da Bacon de este proceso es el problema de hallar la forma de la blancura. Ya aparece en una obra temprana, *Valerius Terminus*, pero el resultado al cual había llegado se encuentra ratificado en el *Novum Organum* y el *De Augmentis* [36]. En el *Valerius Terminus* pone énfasis en las operaciones requeridas para producir la blancura más que en el descubrimiento de formas, y la terminología usada es, por ende, diferente. Sin embargo, cuando Bacon habla de la "libertad de dirección", esto es, de hallar una receta para la blancura que sea independiente de materiales o medios iniciales particulares, evidentemente preludia la búsqueda de formas definidas en el pasaje que acabamos de citar. A partir de la observación de casos en los cuales la mezcla del aire y del agua engendra blancura

[35] I 228, 230 (IV 120, 121).
[36] I 270, 566 (IV 157, 361), III 236.

(la espuma y la nieve), Bacon se eleva a una mayor generalidad al descartar, en cada paso, los concomitantes particulares del aire y del agua, tales como la ausencia de color y la transparenccia, para llegar finalmente, en la "sexta dirección" (la cual, según admite, no ha sido plenamente demostrada por inducción), a la afirmación de que "todos los cuerpos o partes de los cuerpos que son igualmente desiguales, esto es, que están en una proporción simple, representan la blancura". Además, agrega los axiomas: "la igualdad absoluta produce la transparencia, la desigualdad en el orden o proporción simple produce todos los otros colores, y la desigualdad absoluta o sin orden produce la negrura"[37].

Podemos representar simbólicamente esta escala de axiomas de la siguiente manera. La naturaleza más general de la cual pueden inferirse las restantes es la propiedad de un cuerpo de tener sus partes pequeñas en una determinada proporción de tamaño. Representemos esta propiedad por *A*. Se afirma, entonces, que *A* es la forma del color (inclusive la transparencia). Se pueden especificar otros casos de *A* de cuatro maneras: cuando las partes pequeñas son iguales (Aa_1), cuando están en proporción simple (Aa_2), cuando están en proporción completa (Aa_3) y cuando hay azar en los tamaños (Aa_4). Tenemos, entonces:



Desde Aa_2 es posible descender por la escala de axiomas hasta los casos originales de blancura agregando a Aa_2 más determinaciones específicas, hasta llegar hasta la receta particular de mezcla del aire y el agua, y tam-

[37] III 237.

bién es posible predecir que cualquier caso aún no observado que sea una nueva especificación de Aa_2 también exhibirá la blancura. Otra manera de hacer predicciones es haciendo deducciones a partir de las relaciones entre las cuatro formas dadas. Por ejemplo, es evidente que una mezcla de dos cuerpos que son, separadamente, casos de Aa_1 caerá bajo Aa_2 y, por consiguiente, será blanca. Igualmente, algunos casos de Aa_3 se aproximarán a Aa_1, puesto que dos números que son casi iguales están en proporción compleja, pero los casos de Aa_2 y Aa_4 nunca se aproximarán a Aa_1; de esto concluye Bacon que, de todos los colores, "la blancura y la negrura son los más incompatibles con la transparencia". La escala de axiomas establecida de esta manera, pues, satisface la exigencia de Bacon de que

> "Al establecer axiomas mediante este tipo de inducción, también debemos examinar y ensayar si el axioma establecido de este modo está construido a la medida de aquellos casos particulares de los cuales solamente se lo ha derivado, o si es más amplio. Y si es más amplio, debemos observar si al indicarnos nuevos casos particulares, confirma esa amplitud como por una seguridad colateral; para que no nos aferremos a cosas ya conocidas ni captemos débilmente sombras y formas abstractas, sino cosas sólidas y realizadas en la materia."[38]

Por lo tanto, al parecer se construye la escala de axiomas del siguiente modo: en cada travesaño hay una proposición convertible, la cual declara que la forma de una naturaleza dada es idéntica a una cierta especificación de naturaleza más general, y se obtiene cada una de esas proposiciones por medio de los cuadros inductivos. Examinaremos ahora con mayor detalle algunas características de las formas.

1. Una forma no es una causa en el sentido de otra naturaleza que simplemente se encuentra en conjunción constante con la naturaleza dada. Así, el propósito de

[38] I 206 (IV 98).

Bacon al utilizar su método inductivo es muy diferente del de Mill, aunque los métodos de Mill del acuerdo y la diferencia se basan en los principios de los cuadros de Bacon. Pero si Mill descubre con sus métodos que *A* es causa de *B*, por ejemplo que cierto fertilizante es causa de una buena cosecha, este resultado es compatible con el hecho de que *A* tenga otros efectos aparte de *B*, y con el hecho de que *B* sea causado por alguna otra cosa diferente de *A* en circunstancias diferentes. Pero si *A* es la *forma* de *B*, entonces *será B* en todas las circunstancias, y sus efectos serán simplemente efectos *B* y no otros[39].

2. Una forma no es una concepción abstracta, sino una propiedad física o "naturaleza". Esto se desprende del hecho de que la forma ha ascendido por la escala de axiomas apareciendo en las tablas de presencia con la naturaleza que se investiga, y no apareciendo en sus tablas de ausencia. Aquí se plantea una cuestión con respecto a las formas "ocultas" o prácticamente inobservables, por ejemplo, procesos atómicos sutiles. ¿Cómo se los obtiene a partir de tablas de presencia y de ausencia? Bacon es plenamente consciente de que el conocimiento detallado de la naturaleza supone procesos[40] ocultos y sutiles, y es parcialmente consciente del problema que representan, pues algunas de sus instancias prerrogativas dirigen la atención a la necesidad de "ayudas a los sentidos", como microscopios y telescopios, y también admite, en cierta medida, que se efectúen inferencias a partir de naturalezas observadas para deducir otras no observadas, por ejemplo, cuando se dice que el movimiento que es la forma del calor es un movimiento de partículas pequeñas (no observables directamente). Los argumentos mediante los cuales llega a esta especificación de la forma del calor no son inductivos, según su propia receta, si no hipotéticos y analógicos; pero debe recordarse que sólo son argumentos que conducen a la

[39] I 258 (IV 146).
[40] I 233, 319 (IV 124, 204), II 380, III 15, 111 (V 419, 492).

primera vendimia, y en otras partes Bacon previene contra el uso indiscriminado del método de analogía para llegar a "cosas no perceptibles directamente" [41]. No puede decirse que ofrezca un tratamiento adecuado de la dificultad inherente a las explicaciones basadas en naturalezas ocultas, pero, dadas las presuposiciones de su método, no podía haberlo hecho mejor; pues las naturalezas ocultas exigen razonamientos hipotéticos.

3. Una forma no es una mera descripción matemática de la naturaleza fenoménica en cuestión, sino que debe ir más allá de ésta hasta llegar a su causa real. Hay dos ejemplos notables de la aplicación de Bacon de este principio, en sus análisis de la astronomía y de la óptica. Al criticar tanto a Ptolomeo como a Copérnico, observa: "Intento realizar una obra mucho mayor, pues no son meros cálculos o predicciones lo que me propongo alcanzar, sino filosofía; me refiero a una filosofía tal que pueda informar al entendimiento humano, no solamente del movimiento de los cuerpos celestes y del período de este movimiento, sino también de su sustancia, diversas cualidades, facultades e influencias... que se encuentran en la naturaleza misma y son realmente verdaderas" [42]. Lo mismo con respecto a la forma de la luz: "Ni en perspectiva ni de ninguna otra manera se ha realizado alguna investigación acerca de la luz que posea algún valor. Se tratan las radiaciones de ella, no los orígenes. Este defecto ha sido causado por colocar la perspectiva dentro de la matemática... pues este paso prematuro se ha dado desde la física" [43]. En otras palabras, Bacon se consideraría satisfecho con una teoría ondulatoria o corpuscular de la luz, pero no con la mera óptica geométrica.

No siempre es tan negativa su actitud ante la matemática, pero considera que su lugar adecuado no está entre los axiomas inferiores, que deben ocuparse de lo concreto; más bien, es un constituyente esencial de los axio-

[41] I 277, 306, 317 (IV 164, 192, 202).
[42] III 734 (V 511), *cf.* III 778 (V 556).
[43] I 612 (IV 403).

mas superiores, que tratan de generalidades, pues "de todas las formas naturales... la cantidad es la más abstracta y separable de la materia". Y cuanto más se aproxima una investigación a naturalezas simples, "tanto más fácil y llano será todo ... Y las investigaciones de la naturaleza logran el mejor resultado cuando comienzan con la física y terminan en la matemática" [44]. En qué grado puede entrar la cantidad en la escala de axiomas y facilitar el descenso a nuevas instancias particulares lo indica el ejemplo de la blancura, pero Bacon no da otros ejemplos del uso de la matemática en sus obras posteriores.

4. La forma de una naturaleza dada no sólo debe ser una especificación de una naturaleza más general, en el sentido de que se manifiesta en mayor número de instancias particulares, sino que también debe ser anterior, esto es, reflejar la naturaleza de las cosas en relación con el universo y no en relación con el hombre. En los comentarios de Bacon sobre la dirección para hallar la blancura, considera a esto como una condición por la cual se asegura que las direcciones permitirán realmente producir la naturaleza en cuestión mediante operaciones: "Sacar brillo a una piedra o suavizarla es una buena dirección para emparejarla, por ejemplo; pero emparejar una piedra no es una buena dirección para darle brillo o suavizarla, pues ... está en la disposición de la piedra misma llegar a ser pareja, mientras que la suavidad se refiere a la mano y el brillo al ojo" [45].

Lo anterior es una de las más claras enunciaciones de Bacon de una distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, y de la idea de que las formas deben ser buscadas entre las cualidades primarias. Pero esta noción de cualidad primaria se halla confundida aquí con la de cualidad que puede ser producida más fácilmente en un cuerpo por el hombre. Las dos nociones

[44] I 201, 234, 320, 576 (IV 93, 126, 206, 369).
[45] III 240.

no son idénticas, por cierto, pues podría ser más fácil, por ejemplo, calentar un cuerpo poniéndolo en contacto con otro cuerpo caliente que poniendo directamente en movimiento sus partes pequeñas; en el *Novum Organum* Bacon establece esta distinción entre la forma del calor y el método para inducirlo. Pero no profundiza su anterior distinción entre cualidades primarias y secundarias, y debe suponerse que seguramente pensaba que sólo podían ser identificadas aplicando su método, y no tomándolas como su punto de partida. De los requisitos del método se desprende, al menos, que las cualidades primarias tienen una relativa independencia con respecto a las circunstancias accidentales en las cuales se las percibe. Y esto sólo es un caso especial de la regla según la cual la forma de una naturaleza dada debe ser referida a otra naturaleza más general que la que se investiga. Así, Bacon distingue el calor sensible del calor mismo; la misma agua tibia puede parecer caliente a una mano fría y fría a una mano caliente, pero estos dos casos no aparecen en los cuadros de presencia y ausencia de calores, respectivamente. sino en el cuadro de grados de calor. La forma se obtiene independientemente de ellos, y luego es usada para explicarlos; se deben al "efecto del calor sobre los espíritus animales"[46]. Sea lo que fuere lo que Bacon entienda por las cualidades primarias que son candidatas a ser formas, al menos deben figurar entre las cualidades de las cuales los sentidos ofrecen los informes más coherentes. Su robusto realismo no es acosado por las dudas acerca del status de estas cualidades.

5. Las referencias de Bacon a las formas como *leyes* revelan también el carácter del realismo de Bacon. No se trata de que las formas o especies tengan alguna existencia separada de los individuos o siquiera de que se encarnen en éstos, sino que esos individuos realmente actúan de acuerdo con leyes fijas: "Pues si bien en la naturaleza

[46] I 256, 262, 268 (IV 144, 150, 155).

no existe nada, realmente, fuera de los cuerpos individuales, que realizan actos individuales puros de acuerdo con una ley fija, en filosofía, esta misma ley, así como su investigación, su descubrimiento y esclarecimiento, constituye el fundamento del saber y del obrar. Y cuando hablo de *formas* me refiero a esta ley y a sus cláusulas"[47]. La palabra "ley" no significa aquí una "correlación" entre fenómenos, pues, como hemos visto, las meras correlaciones no expresan forma; más bien, lleva las viejas asociaciones con el orden impuesto por el poder civil: "las primeras congregaciones de la materia; que, como una reunión general de patrimonios, da ley a todos los cuerpos". Con respecto a estas leyes, Bacon es un determinista moderado: "Si un hombre conociera las condiciones, afecciones y procesos de la materia, ciertamente comprendería la suma y resultado general (pues no sostengo que su conocimiento se extendería a las partes y singularidades) de todas las cosas pasadas, presentes y futuras". Aquí parece haber implicadas dos concepciones acerca de la fuente de este orden. Si pudiéramos comprender las configuraciones de la materia, clara y fielmente, tal como se dan en la naturaleza, sus leyes de acción serían evidentes para nosotros, pero el orden resultante se debe también (como sabemos por la fe) al poder divino. Bacon no ve incompatibilidad alguna entre considerar las cosas como reflejos del propósito divino y buscar sus causas naturales; y no se pronuncia en la cuestión de si la materia, una vez creada con su fuerza original, con el tiempo se ha moldeado hasta constituir las configuraciones existentes de las cosas, aun sin un plan específico[48].

6. Otra característica de las formas que Bacon supone, al menos en su examen de la blancura, parece conducir a una seria incompatibilidad entre las exigencias

[47] I 228 (IV 120), *cf.* I 168, 257 (IV 58, 146).

[48] I 570 (IV 364), II 460, III 110, 735 (V 491, 512), VI 652 (726). *Cf.* Locke: *Essay Concerning Human Understanding*, L, IV, cap. III, 25.

del método inductivo y la construcción de una escala de axiomas por medio de las formas. La noción de escala exige que una forma sea entendida como relativa al estado de desarrollo de la escala en un momento dado. Bacon observa, por ejemplo, que la "dirección para determinar la blancura" que da en términos de tamaños relativos de partículas, no es completamente "libre", puesto que está ligada a cuerpos, mientras que una dirección más general se referiría al medio a través del cual se trasmite la blancura al ojo y al acto mismo de percepción. En otras palabras, concibe la extensión hacia arriba de la escala de axiomas para explicar todas las apariencias sensibles de la blancura incluyendo un ámbito más amplio de casos particulares que se relacionan con el medio y las condiciones de la sensación. Así, no parece haber nada que impida la incorporación de partes inconclusas de una escala en una estructura más general, hasta que llegamos al ideal de Bacon de la "ley suscinta de la naturaleza", el "cono y punto vertical" que "produce toda la variedad de la naturaleza" [49].

Parece razonable, pues, interpretar las intenciones de Bacon —lo cual es, en verdad, compatible con el desarrollo ulterior de la ciencia— en el sentido de que las formas identificadas con naturalezas específicas cambian con toda extensión de la escala de axiomas basada en casos de esas naturalezas. Pues si se incorporara la escala de axiomas para los colores ilustrada antes en una escala más general cuya forma suscinta fuera B (donde B podría ser un movimiento ondulatorio en el éter), cada axioma de la nueva escala presentaría a A identificado con una cierta especificación de B, digamos Bb_1, y la forma de la blancura sería ahora Bb_1a_2. Pero recordemos la manera como se ha obtenido, según Bacon, el axioma "Aa_2 = blancura. Se supone que se lo ha derivado deductivamente a partir de los cuadros de descubrimiento, lo cual presupone que Aa_2 es una naturaleza simple, mien-

[49] I 567 (IV 362), III 81 (V 463), VI 655 (730).

tras que ahora se halla que es también analizable como una especificación de *B*. Al parecer, o bien es necesario abandonar la afirmación según la cual la inducción se basa en una enumeración exhaustiva de naturaleza simple y, por ende, la pretensión de certeza de las conclusiones inductivas, o bien no es posible descubrir ninguna forma hasta no completar todo el esquema de axiomas. Para empeorar las cosas, Bacon tiene dudas de que pueda alcanzarse alguna vez la ley suscinta de la naturaleza; si esto es así, nunca pueden cumplirse las condiciones para la aplicación del método (Bacon admite que "quien no tenga un cabal conocimiento de su naturaleza no puede dividir las cosas, verdaderamente") [50]. La única manera posible de escapar del dilema sería la de introducir alguna especie de clasificación de las naturalezas en grados o tipos apropiados a cada travesaño de la escala de axiomas de modo que se pueda dar en cada etapa una enumeración exhaustiva. Bacon menciona cualidades primarias, secundarias, terciarias, etc. y habla de "formas de la primera clase" [51], pero no aclara si pretende desarrollar esta clasificación —y si es así, de qué manera— ni si tiene conciencia del dilema al cual podía haber hallado solución en la lógica, pero difícilmente en la práctica.

La noción de una escala de axiomas, sin embargo, no depende de las insostenibles suposiciones de Bacon acerca de su método inductivo ni de su peculiar idea de las formas; es infortunado que haya dado el mayor énfasis a éstas, y no a su visión de la estructura deductiva de la nueva ciencia, con respecto a la cual los hechos se han mostrado más amables con él. Al comparar esta escala de axiomas con la ulterior estructura hipotético-deductiva de las teorías, pueden observarse dos puntos de semejanza. El primero es la posibilidad de deducir nuevos particulares, que dependen, como hemos visto, en parte

50 II 87 (V 210).
51 I 176, 566 (IV 67, 361), II 17 (V 135).

de las relaciones lógicas o matemáticas entre las diversas formas. Pero Bacon no las desarrolla en detalle y, ciertamente, subestima la parte que desempeñaría en ella la deducción matemática pura. No se ocupa del mecanismo de la deducción, sino de la identificación de las formas con fenómenos particulares, y este es el segundo punto de semejanza con teorías posteriores. Pues, cualquiera haya sido el caso más recientemente, un requisito de etapas anteriores de la física fue, por cierto, que las explicaciones teóricas adopten las formas de modelos, inicialmente mecánicos, lo cual supone identificar las propiedades de los fenómenos, por ejemplo del calor, la luz y el sonido, con un conjunto limitado de propiedades mecánicas más generales. Los cuadros de Bacon suministran una manera sistemática de establecer las analogías que sugiere la identificación del calor con el movimiento mecánico, y sus "Consentimientos y Disentimientos de Visibles y Audibles" sugieren la comparación entre los modos de trasmisión de la luz y del sonido [52]. Allí donde las tablas resultaron ser científicamente útiles, como en estas dos investigaciones, ello no se debió a inducciones infalibles sino a hipótesis sugeridas por las analogías que manifiestan. Un pasatiempo favorito del siglo XIX fue criticar a Bacon por no ser un Galileo o un Newton, pero esto es algo ajeno a la cuestión, pues ni Galileo ni Newton, en sus *Principia,* trataban de las explicaciones de los fenómenos "secundarios" en términos de modelos mecánicos, y es en esto en donde reside la contribución de Bacon, si es que reside en alguna parte.

LA MATERIA PRIMARIA Y SUS CUALIDADES

El método de inducción, tal como Bacon lo presenta, depende totalmente de la posibilidad de identificar todas las naturalezas simples en un caso dado: "La exclusión es, evidentemente, el rechazo de las naturalezas simples;

52 II 429.

y si no poseemos aún nociones correctas y verdaderas de naturalezas simples, ¿cómo podría ser exacto el proceso de exclusión?" Él promete suministrar estas nociones correctas y verdaderas por medio de sus ayudas a la comprensión, pero los casos preferentes son los primeros y las únicas ayudas que considera; presumiblemente, Bacon pensaba abordar la importante cuestión de las naturalezas simples posteriormente, bajo el rótulo "Límites de la investigación o Sinopsis de todas las Naturalezas del Universo" [53].

No hay duda de que Bacon no estaba seguro de cuáles naturalezas simples debían figurar en su lista. Ataca la superficial división de las cosas en especies de animales, plantas y minerales, así como la teoría de los cuatro elementos y la clasificación aristotélica del cambio. Da varias listas de cualidades, diversamente descritas como virtudes cardinales y universales, cualidades elementales y configuraciones de la materia, que casi siempre comienzan con "Lo Denso y lo Raro" (título que es "tan general, que si fuera sondeado completamente anticiparía muchos de los títulos siguientes") y siguen con "Pesado y Liviano", "Caliente y Frío", "Tangible y Pneumático", hasta llegar a naturalezas tan evidentemente complejas como organización y animación [54]. Nunca se aclara si algunas de estas naturalezas deben ser consideradas *simples* y, en caso de ser así, cuáles de ellas; en todo caso, el término es inadecuado, pues, como hemos visto con respecto a la escala de axiomas, sólo puede haber una naturaleza irreduciblemente simple o, al menos, unas pocas naturalezas simples, a saber, las implicadas en la forma suscinta de la cual son especificaciones todas las otras naturalezas. Es indudable que, para que el método de Bacon sea adecuado, debe haber alguna otra manera diferente del método mismo para anticipar, al menos en términos generales, cuáles son las naturalezas simples o

[53] I 260, 268 (IV 149, 155).

[54] I 142, 175, 560 (IV 29, 66, 356), II 259 (V 354), III 21, 733, 777 (V 425, 510, 555).

las formas suscintas, ya que el método las presupone. Si se concibe la forma suscinta, por ejemplo, en términos del atomismo de Demócrito, los cuadros de presencia y ausencia pueden ser utilizados para indicar cuales configuraciones y movimientos particulares de átomos son copresentes y coausentes con la naturaleza dada, como hace Bacon en los casos del calor, "los visibles y los audibles", los vientos y lo denso y lo raro. Por lo tanto, es importante considerar los argumentos no inductivos que condujeron a Bacon a anticipar alguna forma de mecanismo como ley suscinta de la naturaleza.

De todos los antiguos filósofos cuyas obras considera superficiales y tiene esperanza de superar, aquél de quien habla en mejores términos es de Demócrito [55]. Pero sus ideas sobre la corrección del atomismo sufrieron considerables cambios en el período en el que escribió sus obras filosóficas. Ni siquiera en las primeras obras se muestra un atomista ortodoxo, y luego llegó a convencerse de que el atomismo es falso. Para señalar la evolución de sus concepciones es conveniente tomar una obra que, al parecer, data de la mitad de ese período y que, ciertamente, es anterior al *Novum Organum*, ya que es en ella donde se encuentran los argumentos más detallados. La obra es *De Principiis et Originibus*, una revisión de parte de *De Sapientia Veterum* de 1609, en la que Bacon había adoptado el popular recurso de interpretar los antiguos mitos de los dioses como alegorías de teorías cosmológicas y filosóficas.

En *De Principiis* desarrolla la fábula de Cupido con respecto a la obra anterior [56]. Toma a Cupido como una representación de la naturaleza y las virtudes de la materia primaria. En el mito se dice que Cupido no tenía padres, iba desnudo, era un niño, era ciego y arrojaba flechas. Bacon toma cada una de estas propiedades como representante de una característica de la materia prima-

[55] I 168, 307 (IV 58, 193), III 15, 80 (419, 461), III 228.
[56] III 79 (V 461), VI 654 (729).

ria. Primero, ella y sus movimientos carecen de causa natural, esto es, de padres. En segundo término, la desnudez de Cupido le brinda a Bacon una alegoría en términos de la cual comenta cinco concepciones de la naturaleza y de las propiedades de la materia primaria. Las otras tres propiedades (en el *De Sapientia Veterum* solamente) representan, respectivamente, la inmutabilidad de la materia, la "ciega necesidad del destino" inherente a los movimientos primarios de la materia y el hecho de que si se colocan los átomos en un vacío, necesariamente deben actuar a distancia, pues de lo contrario no habría ningún movimiento.

Es a la segunda propiedad a la que Bacon dedica más atención [57]. En el mito, se dice que Cupido es una "persona" con atributos, lo cual ya contradice la concepción aristotélica de la materia como mera potencialidad carente de forma. Pero a Cupido se lo representa desnudo, no vestido, a lo cual Bacon toma como una alegoría del atomismo, cuyos adherentes hacen "de una sustancia, fija e invariable, el principio de todas las cosas; pero deducen la diversidad de los seres de las diferentes magnitudes, configuraciones y posiciones del mismo principio". Hay otras concepciones que representan a Cupido vestido, por así decir; una de ellas es la de los monistas, quienes afirman que hay un principio y que todas las cosas consisten en variaciones del mismo; otra es la de los pluralistas, quienes establecen muchos principios; otra es la de aquellos que establecen una infinidad (o al menos un gran número) de principios específicos, con lo cual no necesitan de nada más para explicar la mutiplicidad de las cosas. Entre los monistas, Bacon menciona a Tales, Anaxímenes y Heráclito, quienes atribuyen a la materia primaria una forma que es "sustancialmente homogénea con la forma de... las esencias secundarias". Bacon ataca este procedimiento por las si-

[57] III 86 (V 468).

guientes razones: primeramente, los monistas eligen una naturaleza que consideran la más excelente de todas y dicen que ella es la única que es lo que parece, mientras que todas las otras son, realmente, iguales a ésta aunque parezcan diferentes. Pero todas las cosas naturales deben ser tratadas de la misma manera. O si los monistas aluden a un agua, aire o fuego "ideales", entonces incurren en un equívoco y no son más inteligibles que quienes hablan de materia abstracta. En segundo término, no describen cómo se realiza la variación de su principio y produce "tales ejércitos de contrarios en el mundo", pues si está realmente presente en todo, debe ser recibido por los sentidos; y si no parece estar presente, debe darse una explicación razonable de las apariencias, "pero no puede exigirse en modo alguno el asentimiento a aquellas cosas cuyo ser no es manifiesto para el sentido y cuya aplicación no es probable para la razón". En tercer término, si sólo hubiera un principio, debería poseer una visible superioridad, no podría haber nada diametralmente opuesto a él y debería generar y disolver las cosas indistintamente. Pero nada de esto sucede con los principios sugeridos por los monistas.

Bacon se vuelve luego a los pluralistas, quienes deben ser examinados uno por uno, afirma, ya que parecen tener más fuerza de su parte y, ciertamente, más prejuicio [58]. Pero el *De Principiis* es incompleto y termina con un detallado ataque contra Telesio, quien considera que las primeras entidades activas son el calor y el frío, cuyas texturas son respectivamente la rareza y la densidad. En general, Bacon tiene una buena opinión de Telesio, a quien llama "el primero de los modernos" [59], pero en el caso de sus principios activos es fácil refutarlo con los numerosos casos de cualidades más generales que el calor y el frío, y que no surgen de ellos, por ejemplo, la impenetrabilidad, la cohesión, lo pesado y lo liviano.

58 III 93 (V 476).
59 III 114 (V 495).

Podemos volver ahora al examen del atomismo. Si la desnudez de Cupido indica que no debe atribuirse al átomo ninguna forma "homogénea con las esencias secundarias", y, sin embargo, no es totalmente abstracta, ¿qué forma se le puede atribuir? Las respuestas de Bacon a este interrogante no son totalmente compatibles entre sí. En *De Principiis* ensalza a Demócrito, quien afirmaba que los átomos y sus virtudes "eran diferentes a todo lo que pudiera caer bajo los sentidos; y los distinguía como algo de una naturaleza totalmente oscura y oculta"; pero se queja de que Demócrito es infiel a su propia concepción cuando asigna dos movimientos primarios particulares al átomo: el del descenso y el del impacto [60]. (Es improbable que Demócrito atribuyera estos movimientos al átomo, aunque se los atribuyó Lucrecio, que fue la fuente de Bacon.) En el movimiento como en la sustancia, el átomo debe ser distinto de todos los cuerpos más grandes, lo cual podría descubrirse por el método de las exclusiones. Pero al llegar a este punto Bacon comprende que la insistencia en la "heterogeneidad" del átomo desembocará en la imposibilidad de decir nada acerca de él, y continúa con la observación de que solamente en el caso de Dios "las exclusiones no terminan en afirmaciones, cuando se indaga su naturaleza por los sentidos". En el caso del átomo, algo puede afirmarse, en definitiva, gracias al uso adecuado del método de las exclusiones: "no sólo alguna noción... sino también una noción distinta y definida"; luego dice que el átomo es "un ser verdadero, que tiene materia, forma, dimensión, lugar, resistencia, apetito, movimiento y emanaciones; y el cual... en medio de la destrucción de todos los cuerpos naturales, permanece inmutable y eterno" [61]. Bacon no explica por qué estas propiedades no están sujetas a las mismas objeciones que él plantea contra los monistas y pluralistas.

60 III 82 (V 464).
61 III 83, 111 (V 465, 492).

Pero hay otros pasajes en los cuales Bacon no adopta la concepción de Demócrito según la cual los átomos son "fijos e invariables" y tienen diversas formas y tamaños. En las *Cogitationes de Natura Rerum*, elogia a Pitágoras por adoptar un número menor de propiedades primarias del átomo, pues hace a los átomos "iguales", de modo que la variedad sólo puede deberse a su número y configuración diferentes. Así, para Pitágoras, "el mundo consiste en números". Bacon piensa que la idea de Demócrito de que los átomos son diversos puede ser refutada, pues la experimentación tiende a mostrar que "todas las cosas pueden ser hechas a partir de todas las cosas"[62]. Fueron quizá tales experimentos, junto con el deseo inspirado en razones teóricas de reducir al mínimo el número de las propiedades fijas y primarias de la materia, lo que condujo a Bacon, por la época en que publicó el *Novum Organum*, a abandonar efectivamente el atomismo. En conexión con la doctrina de los átomos, leemos en dicha obra que las presuposiciones del vacío y del carácter inalterable de la materia son falsas[63]. Todo lo que queda del principio de inmutabilidad es el axioma de que la cantidad de materia del universo es invariable. Bacon lo repite en todos sus escritos y lo considera, en lo que concierne a la filosofía natural, como un principio a priori de revelación divina, puesto que sólo Dios puede crear o destruir materia, y las actividades de Dios están fuera del ámbito de la filosofía natural[64].

También contribuyó al abandono del atomismo el cambio en sus ideas acerca del vacío. En los primeros escritos, Bacon se muestra dispuesto a admitir su existencia, y aun en el *Novum Organum*, a pesar de la definida declaración citada antes, todavía vacila; pero, en *Historia Densi et Rari* presenta como "canon provisional"

[62] III 18 (V 422).

[63] I 234 (IV 126).

[64] I 311 (IV 197), II 212, 243, 302 (V 320, 339, 298), III 22 (V 426), VI 651 (726).

el siguiente: "no existe el vacío en la naturaleza". Parece haber habido tres razones principales para esta solidificación de tal punto de vista. En primer lugar, Bacon se sintió cada vez más impresionado por nuevos hechos empíricos relativos a los gases, que por entonces comenzaban a conocerse y que indicaban la posible existencia de una materia sutil aun en el espacio sin aire; en segundo término, llegó a la conclusión de que la teoría de Hero del vacío intersticial no es necesaria para explicar la expansión y la contracción de los cuerpos; y en tercer término, adoptó la idea casi aristotélica de que la materia puede "plegarse y desplegarse en el espacio... sin la interposición de un vacío" y llegó a considerar la densidad y la rareza como, posiblemente, las propiedades más importantes de la materia [65].

Esto nos lleva a las ideas de Bacon acerca de las facultades primarias de la materia. En este punto, nunca fue un atomista ortodoxo, pues según la ortodoxia, los átomos sólo se mueven unos a otros cuando entran en contacto, mientras que Bacon nunca considera la impenetrabilidad y la capacidad de impacto como facultades fundamentales. En realidad, habitualmente habla de las facultades de la materia en términos tales como "deseo", "aversión", "instinto" o "fuerza", como en su primera explicación [66] de la fábula de Cupido, donde el Amor es "el apetito o el instinto de la materia principal; o, para hablar más llanamente, *el movimiento natural del átomo*,

[65] Sobre el vacío y la densidad, véase I 347 (IV 231), II 243, 302 (V 339, 398), III 115, 243 (V 497, 518).

Compárese la descripción de Bacon de la teoría de Hero en las *Cogitationes de Natura Rerum* III 15 (V 419) con su repudio de ella en el *Novum Organum* I 347 (IV 231). La fecha de las *Cogitationes* es incierta, pero casi con seguridad es posterior a la fecha de 1604 que le asignan Ellis y Spedding. Su examen del atomismo es, en algunos aspectos, más sutil que el que se encuentra en *De Principiis*.

Sobre los gases ver II 213, 254 (V 321, 349), II 380.

[66] I 329 (IV 214), VI 655, (729, 730).

que es, en verdad, la fuerza original y única que constituye y configura todas las cosas a partir de la materia". Esta es "la ley suscinta de la naturaleza, ese impulso de deseo impreso por Dios sobre las partículas primarias de la materia y que las hace unirse" * [67]. Y cuando Bacon enumera sus movimientos primarios, es evidente que no utiliza la palabra "movimiento" en el sentido de *movimiento* local solamente, sino en el sentido general de "cambio", como en la *kinēsis* aristotélica, y de las facultades de los cuerpos de engendrar cambios. En el *Novum Organum* [68] los "principales tipos de movimientos o virtudes activas" se enumeran entre los "Casos Preferentes" como "Casos de Lucha y Predominio" e incluyen movimientos puramente espaciales como la expansión, el descenso por la acción del peso y la rotación; también incluyen fuerzas o cualidades como las de impenetrabilidad, cohesión y estímulo de nuevas facultades en un cuerpo, como cuando se lo calienta o se lo imana ** [69]. Y en sus obras posteriores, Bacon dice que los cuerpos tienen "percepciones", cuando cambian de alguna manera en presencia de otros cuerpos, aunque la percepción en los cuerpos inanimados debe ser distinguida de la sensación: "Pues aunque hay muchos tipos y variedades de dolor en los animales... es muy cierto que todos ellos, en lo que concierne al movimiento, existen en sustancias inanimadas; por ejemplo, en la madera o la piedra, cuando se las quema o se las congela...

* En otras partes, sin embargo, repudia simpatías y antipatías.

[67] II 493, y en las referencias de la nota 71.

[68] I 177, 329, 560 (IV 67, 214, 356), III 634, 733 (V 510).

** En *Inquisitio Legitima de Motu* y hasta en *De Augmentis* los movimientos primarios son indicados como si fueran naturalezas simples a partir de las cuales deben construirse las tablas inductivas, pero en el *Novum Organum* Bacon parece menos seguro de su naturaleza fundamental y los degrada al rango de meros auxiliares para la determinación de las fuerzas relativas de las virtudes de los cuerpos.

[69] I 346 (IV 230).

aunque no entran en los sentidos por falta del espíritu animal" [70].

Por otra parte, es posible reconciliar este animismo aparente con una concepción mecánica, si se tienen en cuenta los penetrantes poderes que Bacon atribuye a los "espíritus" o cuerpos pneumáticos. No hay duda de que los considera como cuerpos materiales sutiles y de que, cuando habla de percepciones e influencias que pasan entre grandes cuerpos, habitualmente las supone trasmitidas por espíritus, los cuales, al igual que los *pneumata* de los estoicos, son los responsables de muchas de las cualidades de los cuerpos y cuya acción puede ser, en cierto sentido, mecánica [71]. Esta reconciliación de sus ideas aparentemente antagónicas puede ser correcta, pero no resuelve el problema de saber exactamente cómo concibe Bacon estas acciones mecánicas. Quizá no llegue a dotar de cuerpos a todos los poderes animistas por los que tenían preferencia sus predecesores del siglo XVI, pero, por otra parte, es indudable que no se conforma con átomos que actúan exclusivamente por impacto, sea en el caso de cuerpos grandes, sea en el de espíritus. Las razones de esta insatisfacción son empíricas y se las puede hallar, por ejemplo, en sus análisis de la cohesión y la tenacidad, o "deseo de continuidad" de los cuerpos, naturaleza que, según piensa, "no será fácil hallar en la investigación" y que tampoco puede ser explicada por espíritus. También se las hallará en sus análisis de la impenetrabilidad y la resistencia a la destrucción, que debe ser considerada —sostiene— como una "virtud activa" de los cuerpos, no como una propiedad pasiva. Finalmente, considera que ciertas acciones a distancia, como la del imán, parecen implicar una virtud "que subsiste durante cierto tiempo y en

70 I 278, 610 (IV 165, 402), II 528, 602, III 25 (V 432).
71 I 310, 359, 606 (IV 195, 242, 398), II 380, 616. *Cf.* el Prefacio de Ellis, I 55, sobre la aparente contradicción y su resolución.

cierto espacio sin un cuerpo", lo cual sería imposible de acuerdo con las suposiciones del atomismo [72].

Bacon es incapaz de resolver el problema que plantean estos hechos. Las sugerencias de sus obras fragmentarias posteriores son inconcluyentes e incoherentes. En la *Historia Densi et Rari*, parece inclinarse hacia una teoría basada en un continuo y en la cual las cualidades más importantes son la densidad y la rareza. En la *Historia Sulphuris, Mercurii et Salis*, el sulfuro —el principio aceitoso, grasoso e inflamable— y el mercurio —el principio acuoso, tosco y no inflamable— son considerados "las naturalezas primigenias, las más originales configuraciones de la materia y, entre las formas de la primera clase, casi las principales" [73]. El carácter inconcluyente de esta afirmación es, por supuesto, inevitable, pues Bacon sólo afirma estar tratando de anticipar los resultados de la inducción. Sin embargo, su conclusión general en favor de alguna especie de mecanismo o de atomismo pitagórico basta para explicar la inconmovible fe en la simplicidad de la naturaleza que subyace en su método y que lo convenció de que es posible descubrir las leyes naturales.

Para resumir, pueden decirse muchas cosas como crítica del método de Bacon: por su intermedio hizo pocas contribuciones de primera clase a la ciencia y sus sucesores no la utilizaron; subestimó el papel de las hipótesis y de la matemática en las teorías científicas; atribuía a su método una certeza mecánica totalmente injustificada; y no vio las dificultades que plantea la introducción en la ciencia de entidades y procesos ocultos. Por otra parte, puede ponerse en su haber que estimuló la experimentación detallada y metódica; que comprendió claramente la necesidad de buscar casos negativos o experimentos refutatorios frente a todos los casos positivos

[72] I 277, 306 (IV 164, 191), II 429, 436, 644, III 19, 25, 114 (V 424, 429, 495).
[73] II 82, 243 (V 205, 539).

o confirmatorios; que concibió una estructura de las leyes científicas que no es muy diferente, desde el punto de vista formal, de los ulteriores sistemas hipotético-deductivos; que sus cuadros para el descubrimiento constituían un método de analogía sistemática que contribuía a la elaboración de modelos teóricos; que su influencia sobre la ciencia del siglo XVII, al introducir hipótesis mecánicas, puede ser comparada con la de Descartes y Gassendi; y, finalmente, que la atracción del mecanismo no lo cegó para las dificultades del atomismo puro. En este punto, se ha visto alguna conexión entre los análisis de Bacon y los ataques contra el atomismo —básicamente similares, aunque más sutiles y mejor informados— de Leibniz [74].

[74] *Cf.* el Prefacio de Ellis al *De Principiis*, III 71-73, y Leibniz: "The Confession of Nature against Atheists" (1669), *Philosophical Papers and Letters*, comp. por Leroy E. Loemker (Chicago, 1956), I, 168-173.

BIBLIOGRAFÍA

Textos

The Works of Francis Bacon, comp. de J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath (7 vols., Londres, 1857-1859). Contiene un prefacio y notas valiosos.

The Letters and Life of Francis Bacon, including All his Occasional Works, comp. de J. Spedding (7 vols., Londres, 1861-1874). Se ha publicado una edición económica en la serie "The World Classics" (Oxford, 1901, 1937).

Selecciones y obras particulares

The Philosophical Works of Francis Bacon, comp. e introducción de John M. Robertson (Londres y Nueva York, 1905). Se trata de una útil selección que ha sido reimpresa sobre la base de los textos, traducciones, notas y prefacios de la edición de Spedding, Ellis y Heath.

Francis Bacon, Selected Writings, comp., introducción y notas de Hugh G. Dick (Nueva York, Modern Library, 1955).

Francis Bacon, Selections, comp. de M. T. McClure (Nueva York, 1928).

The Advancement of Learning and New Atlantis, comp. y prefacio de T. Case (Oxford y Londres, "The World Classics", 1906, 1951).

New Atlantis, comp. de A. B. Gough (Oxford, 1915).

Bacon's Essays and Colours of Good and Evil, con notas y un glosario (Londres y Cambridge, 1868).

The Essays or Counsels Civil and Moral of Francis Bacon (Nueva York, Everyman's Library, 1909).

A Harmony of the Essays by Francis Bacon, ordenados por E. Arber (Londres, 1876).

Novum Organum, comp. de T. Fowler, con notas, una introducción sobre la filosofía de Bacon y una buena bibliografía (Oxford, 1878-1889).

The New Organon and Related Writings, comp. de F. H. Anderson (Nueva York, 1960).

Exposiciones generales

Anderson, F. H., *The Philosophy of Francis Bacon* (Chicago, 1948).
—, *Francis Bacon, His Career and His Thought* (Los Angeles, 1962).
Broad, C. D., *The Philosophy of Francis Bacon* (Cambridge, 1926).
Craik, G. L., *Bacon: His Writings and Philosophy* (Londres, 3ª edición, 1915).
Crowther, J. G., *Francis Bacon* (Londres, 1960).
Fischer, Kuno, *Francis Bacon of Verulam, Realistic Philosophy and Its Age*, trad. del alemán al inglés por John Oxenford (Londres, 1857).
Jameson, T. H., *Francis Bacon, Criticism and the Modern World* (Nueva York, 1954).
Levine, I., *Francis Bacon, Viscount of St. Albans* (Londres, 1925).
Nichol, John, *Francis Bacon, His Life and Philosophy* (2 vols., Edimburgo y Londres, 1901).
Taylor, A. E., "Francis Bacon", en *Proceedings of the British Academy*, XII, pág. 273 (1927).

Obras sobre temas particulares

Berns, L., *An Introduction to the Political Philosophy of Francis Bacon with Special Attention to the Principles of Foreign Policy* (Chicago, 1957).
Gibson, R., *Francis Bacon, A Bibliography of his Works and Baconiana to the Year 1750* (Oxford, 1950).
Wallace, F. B., *On Communication and Rhetoric* (Chapel Hill, 1943).

Biografía

Spedding, J., *Life and Times of Francis Bacon* (2 vols., Londres y Boston, 1878). Es una versión abreviada de la obra del mismo autor ya citada: *The Letters and Life of Francis Bacon.*
Sturt, M., *Francis Bacon, A Biography* (Londres, 1932).